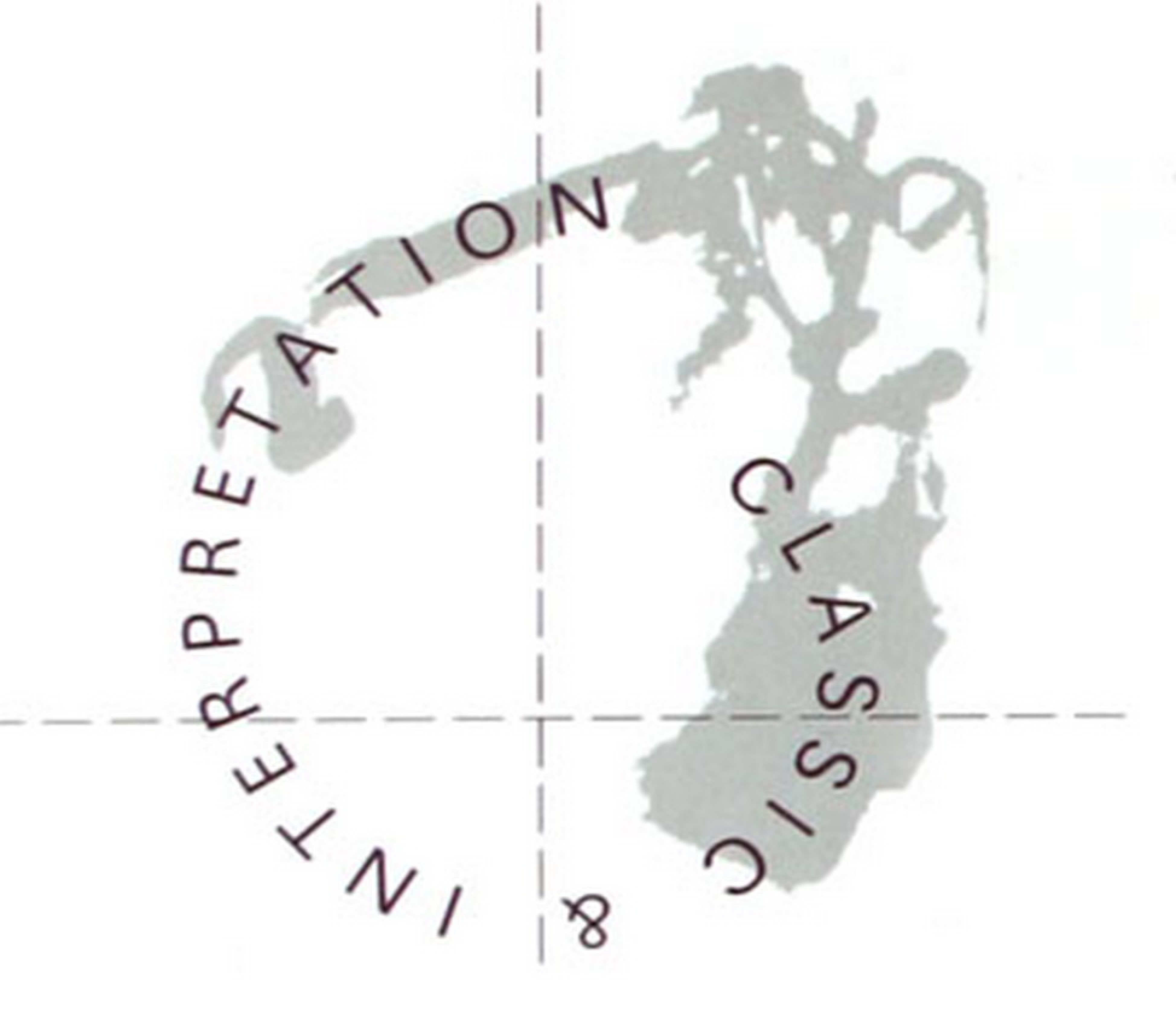
11

经典与解释

■ 主编／刘小枫　陈少明



回想托克维尔

林国基　地理之于美国民主的利与弊
劳　乐　托克维尔论社会主义与历史
迈　尔　卢梭论哲学生活
刘　异　孟子《春秋》说微

華夏出版社

经典与解释(11)

■ 主编／刘小枫　陈少明



59

回想托克维尔

——纪念托克维尔诞辰两百周年

華夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

回想托克维尔/刘小枫,陈少明主编．
—北京:华夏出版社,2006.1
(经典与解释)
ISBN 7-5080-3940-8

Ⅰ.回… Ⅱ.①刘… ②陈… Ⅲ.托克维尔(1805~1859)-纪念文集 Ⅳ.K835.655.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 156492 号

回想托克维尔

刘小枫　陈少明　主编

出版发行:华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里 4 号　邮编:100028)
经　　销:新华书店
印　　刷:北京圣瑞伦印刷厂
版　　次:2006 年 1 月北京第 1 版
2006 年 1 月北京第 1 次印刷
开　　本:880×1230　1/32 开
印　　张:10.125
字　　数:270 千字
定　　价:27.00 元

目　录

论题:回想托克维尔

古典作品研究

思想史发微

旧文新刊

书评

(本辑主编助理:张丰乾 黄群)

论题　回想托克维尔

地理之于美国民主的利与弊*

——兼论联邦党人之美国例外论的神学-政治论题

林国基

引言

古典时代,地理习惯上划归运气或命运的范畴,与战争的关系至为密切,归神掌管;[①]而民主则是现代人"深思熟虑和自由选择"的集体功业,归人掌管。[②] 地理与民主之论题由此是一个神学—政治(Theologico - Political)[③]的论题,而不是地缘政治(Geo - political)的

---

* 题记:这篇纪念托克维尔的文章是在林国华的催逼下写成的。在此感谢所有逼我写东西的人。有诗云:如果你是我的好兄弟,那么就逼我写东西,我有一大堆东西等着往外挤。

① 在这个论题上作出重要贡献的有希罗多德、修昔底德、斯特拉波、马基雅维利、孟德斯鸠、波丹、格劳修斯等等。

② 指的是由英国人霍布斯和洛克倡导而由英裔美国人首次付诸实践的社会契约的政治观念。

③ "神学—政治论"这一论题由犹太政治思想家斯宾诺莎首创,是犹太人试图安全而体面地在现代世界予以安顿的秘密门径,它对犹太人的"选民"观念乃至犹太人的生活方式和感知结构都进行了根本调整。在此意义上,斯宾诺莎之于犹太人的功绩堪比犹太人的先知摩西。20世纪的犹太著名政治哲学家施特劳斯重检这一论题并将其发扬光大,可谓意味深长。

论题[①]。

1492年,随着美洲的偶然发现,人类进入了所谓的“哥伦布时代”(the Columbian Era),[②]或者说大航海时代,古代世界那个以陆地为中心的封闭的宇宙秩序随之被撕开,地球上的各个地理实体和实力中心命定被海洋结为一体,它们彼此之间或交通或战争,宇宙秩序随之重新塑造和奠基。从此,游历新大陆者如过江之鲫,绵延不绝。淘金的,占地的,避难的,传教的,建国的,林林总总。于是,关于美洲的游记或考察报告一时间大有泛滥成灾之感。比如,德国人拉采尔(Friedrich Ratzel,1844 - 1904)就游历过美利坚合众国,美国“生存空间”之大成

---

① 地缘政治学基本上是德国人的土特产,从 Adam Heinrich Dietrich von Buelow(1757 - 1807)的《现代战争的精神》、Friedrich List (1789 - 1846) 的《政治经济学的国民体系》、Friedrich Ratzel (1844 - 1904)的《政治地理学》、Karl Haushofer(1869 - 1946)的《太平洋的地缘政治》和《边界的地理和政治涵义》以及他在慕尼黑大学创办的著名的《地缘政治杂志》,最后到 Carl Schmitt(1888 - 1985)的《欧洲公法之国际法中的大地法》和《国家主权和自由的海洋》(参《陆地与海洋:施米特文集》,林国基选编并翻译,“海国图志”丛书第二辑,上海三联,即出)等,形成了一个颇为可观的大传统。对德国人而言,地理知识的普及和教育乃是最高贵的公民教育,在他们看来,大凡人文、社科的所有门类均可以冠以“地缘”(Geo -)这一称谓。第三帝国时代的地理学、地质学和考古学界甚至承担了为德意志民族奠基的高贵使命。为此,他们到处掘地三尺,从小亚细亚到传统的赫拉克勒斯之柱,从遥远的北冰洋到撒哈拉沙漠以北,企图将他们的民族之根植入土地的深处。身处内陆的德国人虽然的确也在深深地渴望着海洋,而且对于海洋的反思似乎比任何其他民族都要富于行而上高度,但他们实际上并不愿意真正将海洋或水元素纳入德意志民族的生存元素之中。尽管美国的海权之父马汉的《海权之于历史的影响》一百年前就翻译成了德语且在朝野引起过巨大反响,尽管他们也曾经有过一支威名显赫的德意志帝国海军及其冠以“永恒者”(The Eternal)美名的海上战神特皮茨(Alfred von Tirpitz,1849 - 1930),但德意志人并不懂得海洋为何物。依古希腊四元素的宇宙论标准来衡量,德意志民族极端缺水,致使其宇宙秩序严重失衡,不和谐,此即前苏格拉底哲人所谓的“不正义”,或者说不受神的眷顾。

② 参英国地缘政治学大家麦金德(Sir Halford Mackinder,1861 - 1947)的著名论文《历史的地理枢纽》,第一页第一段。尼采也不得不将自己称为“新哥伦布”,然而,除了幽深闭塞的日尔曼森林以及林中空地上残留的贵族时代的尸骨和鬼火,他没有发现任何有价值的东西,因为该发现的都发现了,太阳底下再也没有新东西;该逝去的也都逝去了,宇宙中再也没有永恒轮回。况且,他所谓的发现乃是借助“气”这种最轻浮且暧昧的元素,而哥伦布借助的则是水这一最卑微且厚重的元素。对于尼采自诩为“新哥伦布”的尖刻评论,可参犹太政治思想家勒维特(Karl Loewith,1897 - 1973)的名著《尼采的同一者永恒轮回哲学》(Nietzsches Philosophie der Ewigen Wiederkehr des Gleichen)中的相关论述。

为其游历报告《政治地理学》挥之不去的巨大阴影。其报告单调枯燥，充满了地理决定论的宿命感，在他的笔下，人像蚂蚁一般匍匐在陆地上，成群成群地互相撕咬，虽不体面，却颇为实在。而另一位考察者的报告却要丰富得多，充满了海陆空三维之立体感和平衡感，那就是法国政治思想家托克维尔的《论美国的民主》。

当托克维尔谈到有助于美国维护民主共和制度的三个主要原因时，他列举的第一个原因就是“上帝为美国人安排的独特的、幸运的地理环境”。[①] 遵循其师孟德斯鸠的古典史学传统，托克维尔赋予地理因素以显著的重要性，《论美国的民主》开篇就讲美洲和美国的地理。在他看来，美洲这一地理发现本身乃是一个纯粹的“运气”，或者说是某种“神意”。如果说人们习惯上将地理这一因素划归命运和神意这一神秘且神圣的范畴，那么，十分显然的是，托克维尔赋予了美洲尤其是美国某种天命色彩，把美洲的发现与旧约的《创世记》乃至那场担负着第二次创世使命的大洪水联系在了一起。贤明的洛克就曾模仿圣经创世论的口气说：“太初有美洲”，[②]而托克维尔的描述更是质朴动人，颇有旧约《圣经·创世记》的古风：[③]

> 当创世主赐给人们以大地的时候，大地上是人稀而物丰，取之不尽，用之不竭。但是，人们没有能力和知识去利用大地。当人们学会开发大地的宝藏而获得好处时，大地上已经到处是人。不久，人们便不得不为获得在一个地方居住和自由生息的权利而互相厮杀。
>
> 正在这个时候，北美被发现了。它好像是一直被上帝保藏着，而现在才从洪水中露出水面的。
>
> 当它出现于人们面前的时候，仍保留着创世之初的面貌，上面是一条条源头永不枯竭的河流，一块块湿润青葱的绿野，一片

① 托克维尔，《论美国的民主》，前揭上卷第二部分第九章。

② 洛克，《政府论》，Peter Laslett 编，剑桥大学出版社，1988年，下篇，第49段开头第一句，第301页。

③ 托克维尔，《论美国的民主》，前揭，上卷第二部分第九章。

片没有触过犁铧的无边无际的土地。

托克维尔在行文中处处把旧大陆与经由海洋而重生的新大陆相比,将旧大陆上日薄西山的贵族制与新大陆上生气勃勃的民主制相较。托克维尔认为,地理的特殊优越性是建立和保持美国的民主制的重要因素,但他并不认为地理是最重要的因素。在有助于美国民主制的建立和保持的三种重要因素中,民情最为重要,立法次之,地理的因素最轻。然而,关于地理在美国民主的建立和维持中到底占有何种重要性,托克维尔的论述似乎显得不够清晰,甚至是前后矛盾,至少是不够充分。因为,即使是在法治和民情这两个环节,地理仍然发挥着举足轻重的影响和作用。比如,就法治这个环节而论,托克维尔在逐一论述了美国的乡镇自治和州的政治制度之后,最后谈到了联邦制这个美国民主政治的"第一因"。他认为,美国联邦制"几乎完全建立在法律的假设之上",简直就是"一个理想国",它的建立和保持"主要应当归功于国家的地理环境"。紧接着他就谈到了战争,说战争能使政府的弱点暴露得最为清晰和触目。他认为,美国的联邦制有着固有的缺陷和软弱,经不起战争的考验,它之所以没有毁于一场大战,实在是拜优越的地理条件之赐。在这些优越的地理条件中,最重要的有两点,其一,国土的东西两侧是海洋,这一自然的疆界像天然的屏障使得美国与其他大陆隔开;其二,与美国在陆地接壤的国家不多,且没有强邻。于是,托克维尔这样总结道:"因此,美国的大幸并不在于它有一部可以使它顶得住大战的联邦宪法,而在于它处在一个不会使它害怕战争发生的地理位置"。①

托克维尔似乎认为,美国的联邦制是由于地理这一"偶然的"或"天赐的"属于"运气"成分的护佑,才没有成为各种"强力"尤其是战争的牺牲品。或许在他看来,联邦制本身似乎是经不起现实种种"运气和强力"检验的奢侈品,尤其是当它应付可怕的战争时。然而,如果我们稍稍留心一下以汉米尔顿为代表的美国联邦党人对联邦制的

① 托克维尔,《论美国的民主》,第1部分第8章。

著名解释和辩护,我们就会发现,托克维尔的上述判断是有失公允的。

在《联邦党人文集》第一篇的第一段,汉米尔顿无比简洁有力地提出了所谓的美利坚问题,或者说美国的例外论(American Exceptionalism):

> 时常有人指出,似乎有下面的重要问题留待我国人民用他们的行为和范例来求得解决:人类社会是否真正能够通过深思熟虑和自由选择来建立一个良好的政府,还是他们永远注定要靠运气和强力来决定他们的政治组织。①

汉米尔顿认为,"运气和强力"乃是历史的常态,而美帝国试图成为一个例外。如果说人们习惯上将"运气和强力"划归神意或命运这一神秘且神圣之域掌管,那么,美国的例外论表达的则是一种不甘神意或命运掌控的去神圣化的努力。在此意义上,这同样是一种政教分离的尝试。它表达的是这样一种建立在常识感基础之上的政治自信:一个民族凭借人自身的"深思熟虑和自由选择"(建立在意见或同意基础上的社会契约),可以征服"运气和强力"的近乎神圣的盲目役使和摆布。与其相比,其他形形色色的政治主张和理想无一例外地沉溺于"运气和强力"的盲目役使和摆布之中。正是在这种渎神的政治命题中,联邦党人的例外论表达了征服命运的政治冲动和自信,显示出了试图超越古代世界的"诸神之争"的普世冲动,从而表达了比异教罗马的陆地性帝国更加强烈的基督教的海洋帝国的冲动。② 在以汉米

① 汉米尔顿等,《联邦党人文集》,第1篇第1段,北京,商务印书馆,1997年。

② 关于美帝国的基督教起源及其通过社会契约与海洋的政治联姻,当"五月花号公约"莫属,其中所体现的社会契约的政治观念比霍布斯和洛克的社会契约论还要早。从社会契约论的原型五月花号公约,我们能够发现社会契约论的真正旨趣和美帝国的最后秘密,参林国基,《〈联邦党人文集〉释义:一项古希腊四元素的解释》,第二章"上帝城"以及第三章"大洋国","海国图志"丛书(第三辑),上海三联即出。亦参托克维尔在《论美国的民主》中依据当时广为传播的默顿的《新英格兰回忆录》对相关主题的记述,虽然这个回忆录还不是最具价值的文献。关于社会契约论与基督教之间在思想和精神气质方面的的隐秘联系,参笔者对此问题具有范式意义的初步研究(林国基,《神义论语境中的社会契约论传统》,上海三联 & 华东师大出版社,2005年4月)。

尔顿为代表的联邦党人看来，上述问题不仅仅是美利坚的问题，而且也是人类和历史的普遍问题。由于在美国之前还从没有任何一个政体能够解决这个问题，所以在美国联邦党人看来，这个问题的解决与否不仅关乎着“一个在许多方面可以说是世界上最引人注意的帝国的命运”，[①]而且也关乎整个人类的命运。

正是在这个意义上，我们可以说，汉米尔顿将军的美国例外论乃是例外论的最经典、最深刻的唯一表达，它显露出一种无比强烈的普世性的帝国冲动和雄心；与之相比，迄今为止的其他的种种所谓例外论，皆是特殊论（Localism 或 Particularism）的变种[②]，是文人的羸弱病态之象，不思进取之饰，矫情煽惑之辞。它们毫无例外地沉溺于“运气和强力”的神龛和魔咒之中而不愿自拔，而非不能自拔。

---

① 汉米尔顿等，《联邦党人文集》，第一篇第一段。

② 最有名但结局也最悲惨的就是犹太人的“选民”观念，这也是其他一切例外论（实际上都是各国文人们鼓捣出来的特殊论的变种，其内涵和气象与美帝国的“例外论”相差十万八千里）的原型和灵感，与美国联邦党人的“例外论”根本是两码事，尽管美国“例外论”与犹太的“选民”观有着非常密切的联系，比如，五月花号的美洲之行就被称为新的“出埃及纪”。但犹太人穿越的红海岂能与“五月花号”上的朝圣客们穿越的大西洋相比？摩西从何烈山上取下来的法版岂能与那个诞生于汪洋上的一条船的“五月花号公约”相较？几千年来，犹太人也一直被一种弱者所特有的苦大仇深感、怨恨感以及虚幻的优越感所折磨。最终，在被其他民族折腾了几千年后，他们还是迷途知返，在小亚细亚一块不毛之地上建了一个弹丸之国，总算保留了最后一点常识感，没有被他们的神搞得完全神经错乱。一个健全强悍的民族乃是一个和谐整全的宇宙，这个宇宙能够容纳和统治“水、土、气、火”四种元素，且错落有序，互为交通。而犹太民族只拥有“气”元素（无怪乎犹太人盛产思想家！），而且畸形发展。其症结和病象是：这个民族存在着一个颠三倒四（神秘兮兮，高不成低不就）缺乏常识感的以“气”为生的贵族性的教士阶层，这个阶层阻断了政治（火元素或以太）与大地（包括最卑微但也最厚重的土元素与水元素）的交通和循环，使其无法拥有一个坚实且宽广的统治基础，致使整个犹太民族变得头重脚轻，神经失常，群魔乱舞，常识感荡然无存，见到UFO或者龙卷风所成的沙柱，就尊其为他们的上帝，还跟着它们在沙漠里瞎转悠。在医学上，此种病象乃所谓的“气滞”（另参本书17页注①）。关于上述犹太人的所谓“例外论”及其施之于以色列国家安全战略的病态的深刻影响，参 Gil Merom，《以色列的国家安全以及例外论的神话》（Israel's National Security and the Myth of Exceptionalism），Political Science Quarterly，Vol. 114，No. 3（Autumn，1999），页409－434。

有限中的无限①：联邦党人的战争视野

美利坚的问题能否解决，美帝国的例外论能否成立，在联邦党人看来，恐怕首先还要对人世间的“运气和强力”②这一普遍的且根本的问题进行一番深刻的检讨。汉米尔顿认为：

> 总是单纯用法律的力量进行统治的思想（我们听说这是共和政体唯一允许的原则），除了存在于那些自命聪明、不屑汲取经验教训的政治学者的幻想之中以外，是根本不存在的。③

为此，联邦党人尤其是汉米尔顿不得不将《联邦党人文集》85 篇中的至少一半篇幅用来回顾和讨论历史上的“运气和强力”问题，尤其是战争问题。因为，毫无疑问，战争是“运气和强力”的最高表达样式，它近乎神圣。

1787 年费城制宪会议之前，联邦党人和反联邦党人面临的一个共同问题是，“目前的邦联政府不足以维持联合”，存在着“主权中的主权”这一政治怪胎，邦联的软弱涣散状态使得新大陆随时有可能堕入

---

① 有限中的无限是前苏格拉底哲人、爱利亚学派的芝诺提出的著名论题。

② 联邦党人所谓的“运气和强力”就是霍布斯等人所提出的社会契约论中的著名假定“自然状态”。“自然状态”这一构建海洋帝国的假定和起点（在英国人霍布斯和洛克那里）曾备受包括卢梭在内的各路政治思想家的质疑和攻击，以至于它在卢梭那里开始被予以历史主义的处理（参其《人类不平等的起源》），从而开始走向陆地化，蜕变成为一种小国寡民的政治理想，其蓝本即是他心目中的理想政体——日内瓦小共和国。问题是，这种小国寡民的古典共和理想只适合在小邦实施，在大国就会造成一系列严重的问题。大国如何解决共和问题（即美国联邦党人麦迪逊所谓的“扩大的共和国”），一直到美国建立联邦制才真正予以解决。相比之下，罗马也没有解决这个难题，因为那时还没有发现海洋，仅凭陆地无法解决这一问题。相关的详细研究，参林国基，《〈联邦党人文集〉释义：一项古希腊四元素的解释》，前揭。

③ 汉米尔顿等，《联邦党人文集》，第 28 篇。

战争(包括内战和外战)这一最大的"运气和强力"的危险之中。[①] 然而,自从新的美国联邦宪法于1787年10月份与美国公众见面并提交各邦表决,关于它的争论就不绝于耳,其中最具争议的问题就是宪法赋予全国政府尤其是总统的无限战争权问题。在那些执着于个人权利和自由以及州主权的反联邦党人眼里,联邦党人都是些迷恋光荣和伟大的军国主义者(militarists),而其中最为敏感的问题就是设立常备军问题。

由于孤悬海外,与大陆国家没有陆地边境互相接壤,使得盎格鲁—萨克逊人养成了一种根深蒂固的传统或者说偏见,即常备军建制(主要指的是陆军,海军例外)对于自由的民政是一种永恒的威胁。在他们眼里,常备军是"罪恶的温床"、"专制的发动机"、"旧世界的天谴"。遵循海洋国家的地理政治传统,他们更青睐民兵(militia)在保家卫国中的作用。在他们看来,常备军乃是大陆国家的土特产,正是由于其"致命的影响","地球上八分之七的曾经自由的民族"陷入了"奴役"。他们担心,美国的民主政体最终会在常备军这块暗礁上覆灭。[②] 因为,在所谓有限的民主政体中设置一个如此无限的权力在他们看来是极为危险的。他们宁愿把有限中的无限作为一种神秘的经院命题,供茶余饭后进行智力的消遣,而不愿把它作为一种自己必须面对的生死攸关的政治问题而予以严肃对待。

如果观察一下参与讨论和制定美国联邦宪法的那批政治精英的背景,我们不难发现,他们中的很多人是军人出身,战争是他们踏入美国政治舞台的最初历练,而这种历练使得这些和平的保卫者们成为一个政体优劣的最佳裁判者。在他们看来,邦联在应对战争方面的软弱和无能是当时美国面临的最大问题,也是他们向制宪权进行呼吁的唯一动机。因为,正如托克维尔所说的,战争是衡量一个政体优劣的可

---

① 汉米尔顿等,《联邦党人文集》,第15篇。

② 参 Richard H. Kohn,《鹰与剑:联邦党人与美国军事建制的创造(1783－1802)》(*Eagle and Sword: the Federalists and the Creation of the Military Establishemnt in America*, 1783－1802), the Free Press, 1975。

靠指南。[①] 在那批美国的建国者中，颇为引人瞩目的就是亚历山大·汉米尔顿将军。从少年时期，汉米尔顿即对战争充满了憧憬和向往，22 岁时被华盛顿将军招入麾下，成为其最得力的助手，几乎参与了独立战争期间所有的军事行动，被视为美国的恺撒[②]。然而，战争的实际历练并非是其唯一的成就，他还积极参与了战争之后的建国行动。他既是一个战士，也是一个立法者，前者在于破，后者在于立。在《联邦党人文集》85 篇文章中，他更是贡献了半数的篇幅，而且基本上都与战争的思考有关，是整部文集的灵魂和基石。正是这位手执剑柄的将军提出了著名的美国问题和美国例外论。[③]

《联邦党人文集》的前半部分向美国公众反复传递了这样一个信息：邦联处于霍布斯式的自然状态的可怕局面和前景中，战争（包括外战和内战）时刻威胁着美国的生存，新大陆随时有可能堕入无政府

---

① 参本书 4 页注②。关于战争与政体（Military - civil）之间的关系的研究，德语学界以汉斯·德尔布鲁克（Hans Delbruck，1848 - 1929）的《政治史范围中的战争艺术史》（Geschichte der Kriegskunst im Rahmen der Politische Geschichte，Berlin，G. Stilke，1900 - 1936）（共四大卷）最为有名，已经有多个英译本。英语学界则是几十年来一再修订出版的《现代战略家：从马基雅维利到希特勒》（Makers of Modern Strategy：Military Thought From Machiavelli to Hitler），Edward Mead Earle 编，普林斯顿大学出版社，1943 年。

② 但他本人对此不以为然，他宁可将自己称为帕布利乌斯。他认为恺撒并没有解决罗马政制的最大难题，即如何协调共和与帝国这两种似乎是互为水火（水元素与火元素在美国政体中获得了首次纯粹的和解，参本书 23 页注①）的统治原则，并将其统为一体。在《联邦党人文集》的第一篇第一段里，汉米尔顿提出了所谓的美国问题以及美国例外论，显露了超越罗马帝国的野心，即建立一个共和的帝国，这个帝国将植根于公民的“深思熟虑和自由选择”或者说人民的“同意”这一基础之上。在联邦党人看来，在美国之前，历史上所有曾经冠以“共和”之名的政体皆是徒有虚名，与真正的共和国不是一回事，它们毫无例外地建立在对内阶级斗争，对外军事征服的陆地性贵族制统治原则之上，遭受着“运气和强力”的随意摆布。他们认为，真正的共和国应该建立在人民的“同意”这个“一切合法权力的洁净的原始的源泉”基础之上，实现真正的政治和解和政治联合。参《联邦党人文集》第 1 篇，第 22 篇，第 39 篇，第 49 篇，等等。参 Karl - Friedrich Walling，《共和的帝国》（*Republican Empire：Hamilton on War and Free Government*），University Press of Kansas，1999 年。

③ 汉密尔顿的军事、经济和政治思想对游历美国的德国人李斯特影响深巨，直接促使后者写出了《政治经济学的国民体系》一书，这本书奠定了俾斯麦统一德国的帝国霸业。参 Edward Mead Earle 编，《现代战略家：从马基雅维利到希特勒》（Makers of Modern Strategy：Military Thought From Machiavelli to Hitler），普林斯顿大学出版社，1971 年，页 117 - 154。

状态的危险之中。从文集的结构进行分析,关于外战的集中论述(第三篇至第五篇)被置于内战之前,似乎在暗示,外敌之于国家的生存乃是首要的威胁,也是各邦联合的最持久和深刻的驱动力。之所以在对外战争上着墨不多,似乎在暗示,国与国之间永远处于无政府的战争状态,这本身就是个常识,不需作过多解释。因为,从第六篇开始,论述开始转向"另外一些也许更加惊人的威胁,这些威胁多半来自各邦之间的纠纷,来自国内的派别斗争和动乱"。这个颇为直率和露骨的断言似乎是说,如果说外战是邦联面临的长远和永恒的威胁,内战的威胁也许是最迫切的。如果考虑到在邦联的体制下,各个邦乃是独立的主权国家,那么,联邦党人似乎在暗示,如果不将它们置于一个统一的主权政府之下,新大陆迟早会像旧大陆一样,堕入各个主权国家彼此交战的无政府状态之中,内战由此演化为外战。届时,各个邦国之间为防止彼此的侵略,势必纷纷效仿那些陷入军事暴政的欧陆国家,将本来具有统一和联合之地理特征的新大陆人为地封疆立界,各自建立起庞大的常备军(陆军),陈兵百万于各自的疆界,时刻准备着或进行着侵略和反侵略的战争。

为此,联邦党人首先考察了战争的起因。关于战争的起因,修昔底德及其《伯罗奔尼撒战争史》似乎永远是后人不断回溯的源头。遵循修昔底德的分析,杰伊认为,国与国之间之所以发生战争,既有真实和正当的原因,也有虚假的和不正当的原因。[①] 在真实和正当的战争理由中,大致说来,多半是由于违犯条约和国际法以及直接侵犯对方引起的。杰伊认为,在一个统一的全国政府控制之下,联邦各州就更便于协调行动,而且其行动也更加冷静、审慎和理性,从而能够最大限度地避免战争。即使是偶尔给其他国家造成了正当的战争理由,一个团结起来的强国提出的道歉、解释和赔偿,也更有可能被对方谅解和接受,从而避免战争的风险。在杰伊看来,由联邦宪法结为一体的美国能够获得更多的外交实力和斡旋的空间,从而避免战争,保持和平。而且,基于海岛国家所特有的对盟友和盟约的高度不信任,他甚至认

① 汉米尔顿等,《联邦党人文集》,第3篇。

为,战争深深地植根于人性之中,条约和国际法有时根本没有约束力,尽管你千方百计想避免战争,但战争却会主动找上门来。

> 不管这是人性的多大耻辱,一般国家每当预料到战争有利可图时,总是要制造战争的。渴望军事上的荣誉,报复私仇,野心,或者为了履行能加强或帮助自己家族或同党的私人盟约。这些动机以及其他各种各样只有首脑人物才会受到影响的动机,往往使他进行不符合人民的愿望和利益的非正义战争。

他进而认为,"战争的动机可能起因于这些情况,也可能起因于目前还不很明显的其他情况。他们还知道,当这种动机起作用的时机到来时,不愁没有进行掩饰和辩解的托辞"。① 因此,联合和一个有效的全国政府可以使美国人处于和保持在一种不致引起战争从而有助于制止和阻碍战争的状态。

联邦党人认为,对于任何一个问题的讨论和思考,都需要借助常识发现其中的基本真理或首要原理,然后把它作为以后所有推论的根据。在几何学中是这样,在政治学中同样如此。例如,没有原因就不能有结果,手段应当与目的相称,每种权力应当与其对象相称,注定要影响一种自身不能进行限制的目的的权力,也应不受限制。这些原理在根本上源于常识,且为其自然和纯朴所支配,以致它们以几乎同样不可抗拒的力量和信念唤起健全而无偏见的人们的同意。否则,必然是由于知觉器官的某些缺点或失常,或者由于某些强烈的兴趣、情感或偏见的影响。② 联邦党人认为,政治学中的最大常识和首要原理应该是安全原则,既要防范外国军队和势力的威胁,也要保证防御由于国内原因而出现的同样威胁。③ 然而,

① 汉米尔顿等,《联邦党人文集》,第 4 篇。

② 汉米尔顿等,《联邦党人文集》,第 31 篇。

③ 汉米尔顿等,《联邦党人文集》,第 3 篇。

> 因为不可能预测或规定国家发生紧急情况的范围和变化，以及符合需要的方法的相应范围和变化……对保卫安全的权力从宪法上加以束缚，都是不明智的[1]。

在这里，联邦党人所说的“紧急情况”就是战争，它既包括外战，也包括内战。关于战争，联邦党人多次提到它的“无限性”，由此而倡导联邦政府的无限战争权，以及由此而来的无限的征税权：

> 为了对这个问题的真正的是非曲直作出比较正确的判断，不妨谈论一下需要联邦政府征税来维持的对象和需要州政府征税来维持的对象之间的比例。我们会发现，前者完全是无限的，而后者则限于非常适当的范围内。在研究这个问题时，我们必须记住，我们不要把自己的视野限于目前时期，而要瞻望遥远的未来。……由于未来的意外事件可能发生，所以就应该有一种为它们作准备的能力。又由于这些事情的性质不可估量，所以不可能有把握地限制那种能力。……除了由于可能发生突然事变而规定一种无限权力以外，我们又能停在什么地方呢？虽然一般说来很容易断定，对可能发生的危险作出应有准备这点是有可能作出合理判断的，然而我们不妨要求那些作出断定的人提出他们的论据，可以肯定这些论据会是含糊而不定的，就像提出确定世界可能存在多久的任何论据一样。只限于预料内部袭击的意见，是不值得重视的，虽然那些预料也不能作出令人满意的推测。但是倘若我们要想成为商业民族，有朝一日它必然会成为我们能够保护这种商业的政策的一部分。维持一支海军和进行海战，将会包括一些政治算术无论如何也计算不出的意外事件。[2]

从上面这段论述我们可以看出，联邦党人认为，一个国家的政体

① 汉米尔顿等，《联邦党人文集》，第 23 篇。

② 汉米尔顿等，《联邦党人文集》，第 34 篇。

要想长治久安,必须要具备应对"未来事件"的战争能力,由于那种事件是突然的,不可知的,甚至是无限的,因此一个政治体应该具有足够的力量和弹性来应对那种突发事件。值得注意的是,在上述对于"未来事件"的论证中,联邦党人提到了宇宙是否永恒的问题,然后提到了海洋和海战,从而大大增加了"未来事件"的修辞效果。在异教的古典时代,人类对宇宙的永恒性似乎有一种先天的信任感,这种信任感从根本上源于坚实的陆地这一地理基础和存在;但近代以来随着地理大发现的到来,无限的动荡不居的海洋袒露在世人的面前,这使得古代以陆地为中心的宇宙论秩序受到动摇,再加上犹太教—基督教的"无中生有"的创世观成为近代西方各基督教民族的常识,来自海洋这一地理层面的偶然性和来自创世论这一超验层面的偶然性共同加剧了"未来事件"的偶然性和无限性。而这一切的最终落脚点乃是战争以及应对战争的政治制度。因为,紧接着,汉米尔顿就提到了作为建国原则和出发点的战争:

> 从人类历史来判断,我们将被迫得出结论说:战争的愤怒和破坏性情感在人的心目中所占的支配地位远远超过和平的温和而善良的情感;而根据对持久平静的推测来建立我们的政治制度,就是指望人性的比较软弱的原动力。①

他似乎主张,一个国家的政体应该建立在人类最强烈的激情即战争这种激情之上。在这个意义上,联邦党人似乎认为,美帝国要想通过"深思熟虑和自由选择"建立一个良好的政府,而不受制于"运气和强力"这一神圣力量的支配,首先要考虑的正是战争这种"运气和强力"的最高体现形式。在联邦党人看来,"战争和其他许多事情一样,是一门要用努力、坚毅、时间和实践来获得和完善的学问"。②

---

① 汉米尔顿等,《联邦党人文集》,第 34 篇。

② 汉米尔顿等,《联邦党人文集》,第 25 篇。

在此意义上，联邦党人的建国方略表现出了与霍布斯的利维坦构想完全相同的出发点（战争）和行动步骤（建立在同意基础之上的社会契约），以及相同的精神意向，即试图克服自然性的“运气和强力”（亦即霍布斯所谓的“自然状态”）施之于古今各种政体的兴亡循环律，建立一个永恒的海洋帝国。

波希墨特变形为利维坦：联邦党人的海洋帝国视野

波希墨特（Behemoth）和利维坦（Leviathan）的传说来自犹太人的卡巴拉神秘教义，代表着其对世界历史的极为深刻的总体观察和认识，而这一观察和认识正是建立在陆地与海洋的深刻差异这一地理基础之上，显露出归属于命运范畴的地理因素施之于人类的坚韧和厚重的影响和痕迹。这种神秘教义认为，人类的历史是一部陆地性政权与海洋性政权的冲突史，前者由陆地上的怪兽波希墨特（大象）来代表，后者由海洋中的霸主利维坦（鲸鱼）来代表。

然而，上述犹太人关于波希墨特和利维坦的象征在近代政治哲学之父霍布斯[①]那里发生了有趣的变形。[②] 关于利维坦，人们首先想到的恐怕还是英国的霍布斯及其社会契约论的开山之作《利维坦》。然

---

① 现代性的开端是海洋，而不是陆地。在此意义上，现代政治哲学之父是身处岛国的英国人霍布斯，而不是那个身处佛罗伦萨这块弹丸之地的马基雅维利。试问：大禹治水与大禹治海怎么能相提并论呢？

② 当罗马人征服了已知的土地，在陆地上建立起了辉煌的帝国秩序，他们的一位天才的诗人也同样隐隐地感到了某种不安，这种感觉是水带来的。由于那个深嵌在陆地中的海，这个永恒的秩序也必然深嵌着某种裂隙，人世间没有永恒，一切都是偶然，一切都在变形。在奥维德的喜剧作品《变形记》中，我们可以读到很多关于变形的有趣记述，神的，人的，或出于自愿，或出于被迫。其中，很多的变形都与水有关，可以说，无水不成书。整本书以罗马史为主线，但作者把它穿插在大量的变形故事中予以叙述和编织，呈现了人世间的动荡不居以及命运的偶然和严酷，直接或间接地暗示了罗马的变形。如果说罗马“黄金时代”的杰出诗人维吉尔（Vergil）终其一生歌颂了“放牧、农田和领袖”，如其墓志铭所概括的，那么，奥古斯都时代的另一位诗坛天才奥维德（Ovid）则对这一切进行了善意的嘲讽，并将其视野投向了水和海洋，未来的新世界就奠定在这个基础之上。值得深思的是，奥维德的《变形记》在近代以降的大航海时代获得了重生，且声誉日隆，其影响力据说仅次于《圣经》。尤其是在

而,遗憾的是,我们很少关注他另外一部取名为《波希墨特》的著作,那本书记述了英国的内战史。从霍布斯的上述书名及其主题来看,他好像在向我们传达这样一个信息:

> 内战具有陆地的品性,由波希墨特这一陆地怪兽来代表,而他心目中的理想是海洋怪兽利维坦。在此,我们发现,与犹太卡巴拉秘义相比,波希墨特和利维坦的内涵在霍布斯那里发生了微妙却巨大的变形。波希墨特不仅仅用来指代一个地理意义上的与海洋政体相抗衡的陆地政体,而且用来指代任何一个由于不稳固的联合而处于或面临分裂和内战状态的政体,而利维坦则象征着同一个政体由于实现了真正的政治联合(将主权建立在公民个体权利的基础之上)从而消弭了分裂和内战的隐忧的统一的主权状态。

因此,我们有理由认为,霍布斯尽管接受了犹太卡巴拉秘义关于世界历史的总体观察,即人类历史是陆地政体波希墨特与海洋政体利维坦的冲突史,但在他看来,波希墨特和利维坦之间的分野并非铁板一块,它们之间是可以相互转换的,即波希墨特可以变形为利维坦,利维坦也可以变形为波希墨特。他似乎认为,就其所属的英国而论,尽管在地理位置上为海洋所环绕,但如果不能克服内战这一陆地性的固

(接上页)英伦三岛,奥维德的《变形记》被莎士比亚继承并发扬光大,对这个民族的影响至为深远。有人甚至断言,不读《变形记》,就无法理解近代的英国;不研究近代的英国,就无法理解《变形记》。奥维德的《变形记》在德意志思想界也颇受重视,但由于其地处内陆(land - locked),并没有在社会政治层面发生什么影响。普鲁透斯(Proteus)借助海洋才能变形。一直到希特勒的第三帝国,矫情柔弱的德国文人们仍旧沉溺于不怀好意的塔西佗笔下的金发碧眼的日尔曼人的所谓纯粹性。关于《变形记》对于德意志思想的影响,可参歌德的《浮士德》以及尼采《查拉图斯特拉如是说》中的形形色色的滞重干涩的变形记。在奥维德那里,变形乃是一个喜剧的主题,它决绝果敢、强悍有力地打掉了对于各种变形的道德的以及行而上层面的深度考问及其牵缠,而仅仅将目光停留在各种物体(包括人体)的物理意义上的运动和变形这个表面,具有极强的历史和政治意涵。但在德意志思想界,变形却成了一个悲剧的主题。

有疾病[①],实现稳固的真正意义上的政治统一和联合,其自然疆界和政治疆界将止步于海洋。或者说,英国在地理上虽然是一个潜在的海权国家利维坦,但如果在政治上处于或面临分裂和内战状态,那么它本质上仍然是一个望洋兴叹的陆权政体波希墨特;[②]反之,其自然的和政治的疆界将直抵海洋,且可窥伺海外,波希墨特即可变形为利维坦。

霍布斯的利维坦学说尽管毁誉参半,大家各取所需,但在下面一点似乎能够达成共识:霍布斯的利维坦是一种主权学说,他似乎更关注内战,而忽视了国际关系,更遑论帝国问题。霍布斯的文本似乎也支持了这一论断。然而,如果我们考虑到霍布斯是以翻译修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》这一古代的所谓国际法或者说国际关系经典开始其学术生涯的[③],这至少说明,霍布斯的视野不仅仅局限于内战和内政问题。在某种意义上,内战和内政与外战和国际关系并没有那么严格的区分,有时它们还有可能互相转换,在一个具有帝国视野的观察者那里尤其是如此。关于这一点,我们从波希墨特和利维坦这一传统隐喻在霍布斯那里所发生的微妙却巨大的变形就能一窥端倪。如果我们将视角从霍布斯身上移开,将目光投向美国的联邦党人们,关于霍布斯的种种疑团或许能够迎刃而解。据说美国政体是霍布斯的利维坦这一海洋帝国理想[④]的复活或重生。作为盎格鲁—萨克逊人,他

---

① 这是由于"土"元素的自然本性使然:滞重,稳定,有形,可以被占有、划界和记忆,便于确立事实,传承法权。政治活动的起源和本性植根于"土"元素,但又不仅仅如此。如果说在前苏格拉底传统中,"土"元素被划归死亡之地哈德斯(Hades,地狱),那么政治的使命就在于:与代表僵硬、腐朽和死亡的"土"元素相抗争,通过人类的政治(战争和立法)行动,将"水"、"气"和"火"元素一并纳入政治共同体,形成一个互为交通、和谐有序的大宇宙。参林国基,《〈联邦党人文集〉释义:一项古希腊四元素的解释》,前揭。

② 在此意义上,波希墨特就是我们所说的"窝里斗"。

③ 霍布斯的译本是英国历史上第一本从希腊语原文翻译过来的译本。

④ 在其30年代所撰写的《国家主权与自由的海洋》中,德国政治思想家施米特认为,霍布斯的《利维坦》应该改名为《波希墨特》,他认为肇始于法国人博丹(Jean Bodin)而被霍布斯发扬光大的国家主权学说完全是陆地性的,应该由陆地怪兽波希墨特来象征。笔者认为,施密特的这一断言是错误的。肇始于博丹的国家主权学说固然是陆地性的,但在霍布斯那里却发生了巨大的变形。确定国家主权的地理属性(即属于陆地性还是海洋性)的唯一检验标准,是看它是以个体为本,还是以群体为本;前者属于海洋,后者属于陆地;前者实现

们分享着同样的地理传统、政治传统,乃至帝国视野。至少,美国是人类第一个将其政体建立在霍布斯所开启的社会契约论原则基础之上的国家,而且,在他们的政治构想中,联邦党人和霍布斯都同样表达了对陆权时代的希腊和拉丁政治思想家的不屑和轻慢。

在《联邦党人文集》第一篇的第一段,在那个著名的美国问题提出之前,我们注意到,联邦党人首先对美国的未来进行了定位,即他们要建立一个“帝国”,而且是一个“世界上最引人注意的帝国”。[①]然而,与历史上的那个陆地性的罗马帝国有所不同,他们要建立的这个未来的帝国要建立在海洋的基础上,这不仅源于他们母国的政治传统,更是他们的地理条件使然。然而,为了充分利用大自然所赐的有利条件,真正能够向海洋挺进,海岛国家必须要解决的一个前提就是克服陆地上所固有的分裂和内战的掣肘(霍布斯所谓的波希墨特),实现真正意义上的稳固的政治统一和联合,将自己的自然疆界和政治疆界直抵海洋。否则,如果受制于无休无止的内部纷争甚至战争(即我们所说的“窝里斗”),各种资源和政治能量就只能消耗和局限在四分五

(接上页)了真正的政治和解和稳固的政治联合,而后者则充斥着各种各样的集团之间的“窝里斗”。参施米特,《国家主权与自由的海洋》(林国基译,收入《海洋自由论/新大西岛》“附录”,华东师范大学出版社,2005 年)。然而,在社会契约论传统内部,卢梭的社会契约论与英国人霍布斯和洛克的又大相径庭。在笔者看来,其症结是:英国人开创的社会契约论建立在海洋的原则和基础之上,但在卢梭那里,已经被巧妙地置换到了陆地的原则和基础之上,这一社会契约论的陆地化倾向后来被德国人尤其是黑格尔所继承,最终导致社会契约论这一本质是海洋帝国的理念板结为陆地化了的小国寡民理想。要想参透其中之玄机,可以比较霍布斯的《利维坦》、洛克的《政府论》、卢梭的《社会契约论》以及《联邦党人文集》(尤其是麦迪逊所撰的著名的第 10 篇)。在这个意义上,我同意美国著名的宪政专家 Daniel J. Elazar(一个聪明的犹太人,毫不夸张地说,其对美国联邦制的毕生研究和洋洋几大卷只不过是为了使犹太人在美帝国稳稳地、体面地扎下根来。在此意义上,他可谓是深谙其犹太先人斯宾诺莎的“神学—政治论”的苦心教诲)的一个颇有见地的评论:英格鲁—撒克逊人及其美国后裔的政治立法继承了圣经的约法传统,而欧陆国家则继承了古典共和国的传统(参其《Exploring Federalism》,University of Alabama,1987)。我的补充是:前者属于海洋性传统,后者属于陆地性传统。关于这一系列问题的详尽研究,请参笔者即将发表的《〈联邦党人文集〉释义:一项古希腊四元素的解释》。

① 汉米尔顿等,《联邦党人文集》,第 1 篇第 1 段。“帝国”这一提法在此书中还出现过多次。如:“美利坚帝国的建筑物应该奠立在人民的同意的牢固基础上。国家权力的河流应该直接来自一切合法权力的洁净的原始的源泉”(《联邦党人文集》第 22 篇)。

裂、彼此封闭之陆地上,其自然疆界和政治疆界将无法抵达海洋并向外扩张。在《联邦党人文集》的第五篇,杰伊这样写道:

> 大不列颠的历史,一般说来是我们最熟悉的一部历史,它给予我们许多有益的教训。我们可以通过他们的经验得到教益,而不必付出他们所付的代价。这样一个岛国的人民应该是一个国家,虽然这对常识说来似乎是显而易见的事情,然而我们发现,他们长久以来分为三个国家,而且这三个国家几乎经常发生争吵和战争……假如美国人民分为三四个国家,难道不会发生同样的事情吗?难道同样的嫉妒不会发生,不会以同样方式存在吗?代替它们"友好联合"和"利益"一致的是,猜忌和嫉妒很快会使信任和友爱销声匿迹。它们的政策和所追求的唯一目的,将是每个邦联的局部利益,而不是整个美国的整体利益。因此,和其他大多数互相接壤的国家一样,它们不是经常卷入领土争夺和战争,就是经常生活于惟恐发生领土争夺和战争的状态之中。①

关于海岛国家的这种特殊地理位置之于军事建制和民政制度的特殊优越性,以及这种国家的特殊问题,麦迪逊讲得更为清楚和直白:

> 美国若是联合起来,只要少数军队,甚至不需一兵一卒,对于外国野心来说,要比美国分裂而拥有十万名准备作战的精兵更能显示出一种令人生畏的姿态。前面曾经指出,缺乏这个口实曾经拯救了一个欧洲国家的自由。大不列颠由于其岛国的位置以及邻国军队难于攻破的海上力量,它的统治者从未利用真实的或虚构的危险来欺骗公众,扩大和平建制。合众国与世界上列强的距离,给它带来了同样幸运的安全。只要各州人民继续联合在一起,危险的建制永远不可能是必要的或者是合理的。但是片刻也不能忘记,只有联邦才能使它们得到这种好处。联邦解体之日,

① 汉米尔顿等,《联邦党人文集》,第5篇。

就是新秩序开始之时。弱小诸州的恐惧,或者强大诸州或邦联的野心,将在新世界里树立的榜样和查理七世在旧世界里树立的榜样是同样的。在这里仿效这个榜样的动机,和在那里造成普遍效法的动机一样。如果不根据我们的地位得到大不列颠根据它的地位得到的那种宝贵利益,美国的形势将只是欧洲大陆形势的翻版。那就会出现常备军和不断征税使自由到处遭到破坏的景象。分裂的美国,其命运甚至比欧洲那些国家的命运更加不幸。①

在《联邦党人文集》第八篇,我们再次发现相关的论述,而且,汉米尔顿进一步区别和比较了海洋和陆地这两种不同的地理条件对于海洋国家和陆地国家各自之军事和民政制度的深刻影响。在他看来,海洋国家只要解决了内政问题,且佐以海洋的天然阻隔,即可不必保持一支庞大的常备军(主要是陆军,海军例外),人民也没有遭受军事暴政的危险,从而能够确保自由的民政制度;而内陆国家由于与许多国家接壤,始终存在着外敌入侵的威胁,为此必须始终保持一支庞大的常备军(主要是陆军),而这对国内的民主制度及其自由始终是一个威胁。因此,汉米尔顿这样说道:"假使我们十分明智,把联邦维持下去,我们就可以长期享受和一个岛国情况相同的利益"。②

因此,在联邦党人看来,美国必须进行真正意义上的统一和联合,消除内战的隐忧,使得海洋成为自己的天然疆界,它们认为这也正是新大陆与旧大陆的本质区别。在这种对于旧大陆的警惕和唾弃中,联邦党人显露出缔造新世界的强烈意愿。联邦党人似乎在暗示这样一个悲观的结论,与海权国家相比,四分五裂的陆权国家注定是不幸的,它们要更多地遭受战争这一来自神圣之域的"运气与强力"的随意裁决,人的"深思熟虑和自由选择"很难有施展的余地。但于此同时,联邦党人也似乎暗示了从陆权国家转变为海权国家的唯一途径:首先必须要进行真正意义上的以公民个体权利为基础的政治上的统一和

① 汉米尔顿等,《联邦党人文集》,第41篇。

② 汉米尔顿等,《联邦党人文集》,第8篇。

联合，冲破和松懈陆地上各种类群之间的板结而封闭的权力垄断格局，使自己的自然疆界和政治疆界直抵海洋，并向外扩张，从而消除陆地上特有的以种族、肤色、阶级等分野为基础的类群之间[①]无休无止的"窝里斗"。

如果说联邦党人借助海洋的视野批判了旧大陆的"窝里斗"这一陆地性的疾病，那么他们是借助帝国的视野贬低了古代的弹丸之地城邦及其古典共和国的小国寡民理想。他们的现实政治意图乃是否弃他们的政治对手(反联邦党人)对"古人、惯例或名声的盲目崇拜"，及其封闭、狭隘、不思进取的陆地意识和小共和国的政治理想。[②] 比如，当谈到希腊世界的那场伯罗奔尼撒战争时，汉米尔顿一针见血地评论道：

> 如果希腊人的智慧能与他们的勇敢比拟的话，他们就会从必须更紧密地联合起来的经验中得到教训，并且会利用战胜波斯军队以后的和平进行这样的改革。代替这种明显政策的是，雅典和斯巴达由于他们获得的胜利和荣誉而洋洋得意，起初成了竞争者，后来又变成仇敌并且互相危害对方，其危害情况远比他们从薛西斯那里受到的危害严重。他们相互嫉妒、相互恐惧、相互仇恨、相互危害，结果进行了著名的伯罗奔尼撒战争；这场战争结果是挑起战争的雅典人的崩溃和被奴役。[③]

关于伯罗奔尼撒战争，现代的国际法和国际关系学者一般将其视为研究古代国际法和国际关系的重要事件，而且也是现代国际法的重

---

① 陆地上，物以类聚，人以群分，各个人群之间具有一种天然的集体性的离散和不睦倾向，像一盘散沙；海洋上则不存在任何区分，既无纵向之等级差异，也无横向之板结封闭、互相斗争之类与群，那里只有你中有我、我中有你的平等的个体，以及密不可分的整体。

② 汉米尔顿等，《联邦党人文集》，第 14 篇，北京：商务印书馆，1997 年。另参 Herbert J. Storing，《反联邦党人鼓吹什么?》(*What the Anti - Federalists Were For?*)，the University of Chicago Press，1981。

③ 汉米尔顿等，《联邦党人文集》，第 18 篇。

要灵感所在。在这个意义上,他们对于修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》自然是非常倚重。然而,在联邦党人那里,我们可以发现,他们并没有将那个事件作为一个外交或国际关系事件来观察和处理,而是作为内政来处理,而且是把它放在希腊诸邦的衰败和罗马帝国的崛起这个大视野下来考察的。关于希腊诸邦的命运和希腊留给后世的教训,汉米尔顿是这样总结的:

> 有一位希腊命运的公正评论者说,如果希腊是由一个比较严密的邦联联合起来,并且坚持团结,那么它就不至于受到马其顿的束缚;并且可能成为罗马推行大规模计划的障碍。(同上)

在这句简洁的评论中,英裔美国人的帝国视野和帝国冲动昭然若揭!因此,我们完全有理由推断,关于古代希腊世界的那场旷日持久、时断时续的战争,霍布斯未尝没有相同的视野和冲动。的确,他只是翻译了修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》,我们还不能确切地了解那场战争在其后来最成熟的著作《利维坦》中到底占据一个什么位置。然而,我们有理由认为,在他的那个著名的基本假设"自然状态"(the state of nature)背后,未尝没有那群固守各自的弹丸之地而没有充分联合,最终陷入战争状态的希腊诸邦的影子。但与罗马将帝国建立在纯粹的(对外)军事征服和(对内)阶级斗争这种陆地性原则之上不同,他心目中的利维坦是个海权性的帝国。其最本质的区别在于,霍布斯的海洋帝国利维坦建立在平等的个体基础之上,而不是建立在不平等的群体(阶级)基础之上,其根本意图在于打击贵族,瓦解其以土地为基础的对于人财物的垄断和封闭,使他(它)们能够自由流动,并置于一个统一的中央权威之下。本质上,这是一个陆地的海洋化过程,或者是波希墨特变形为利维坦的过程。而且,也只有这样才能将国家的自然疆界和政治疆界扩及海洋,最终成为一个具有扩张性的强大的海权帝国利维坦,而不是仅仅怯懦地匍匐在陆地上"窝里斗"的陆权政体

波希墨特。在这个意义上，海洋实在是对陆地的一种拯救和治疗。[1]

因此，在联邦党人看来，美国要想成为一个海权政体，实现更加紧密的真正意义上的政治联合，必须要纠正邦联制在结构和原则上存在着的一个致命缺陷，那就是："立法原则是以各州或各州政府的共同的或集体的权能为单位，而不是以它们所包含的各个个人为单位"[2]。在他们看来，邦联中的各邦与古代封建社会中的封建贵族相类似。这些贵族在自己的地盘中拥有君主般的权力，他们各自垄断一块土地，并对依附于土地的大小封臣和臣民具有绝对的支配力，并借此经常与君主进行旷日持久的战争。这种国中之国、主权中的主权的政治怪胎最终不是堕入纯粹的军事暴政，就是陷于无政府的战争状态，不是毁于内乱，就是被外敌征服，"运气和强力"始终占据上风。所谓的分久必合，合久必分。为此，汉米尔顿逐一回顾和检省了希腊世界的安菲替温尼和亚该亚同盟（第 18 篇），以及后来的日尔曼联盟（第 19 篇），瑞士联盟（第 19 篇）以及尼德兰联盟（第 20 篇）。在他看来，所有的这些联盟之所以遭致内忧和外患的双重袭击而趋于崩溃，是因为那些联

---

① 我们从亚里士多德那里得知，根据恩培多克勒的说法，鱼类虽然生活在水中，原本却是属火（意味着战争和统治）的，其位置一度比"气"元素还高，堪比神明，尊贵无比。然而，由于其火气极为旺盛，以至于需要从天上下到凡间，且将身体浸入水中才能继续生存下去，因为水是一种极为可靠的降温系统；否则，它们会被自己身体中的火烧死。但这种元物理（行而上学[编者按]这是本文作者的着意用法，非误植）的说法虽然不失风趣，也不乏深刻启示，却委实让人费解。关于这个问题，其后的英国人弥尔顿为世人提供了别出心裁的神学—政治解释，使人耳目一新，豁然开朗。在其不朽诗篇《失乐园》中，以利维坦为首的水族们原本为撒旦及其同党，为了恢复和夺取神位而起兵造反，失败后被天帝打入凡间，以水涤荡身上的炽烈之气，并变形为水族，从此成为海洋的统治者。在弥尔顿笔下，当海洋霸主利维坦出行时，仍不改其昔日属火之风采，不仅满身喷火，而且能浮游在空中，遮天蔽日，威力无比。在英国人霍布斯那里，利维坦更是变形为一个建立在社会契约基础之上的海洋帝国，而且这一象征和理想最终由美国联邦党人予以论证和辩护，由全体英裔美国公民批准实施。与那个建立在陆地基础之上的最终被自身过于旺盛的火气烧毁的陆地怪兽罗马帝国相比，美帝国乃是一头经过了海水（人民主权）的洗礼并受其护佑的鲸鱼或者说利维坦，它很可能比罗马更稳定，更长久，也更狡诈和冷酷，因为它是以水为生的冷血动物。关于诸如此类的更详尽的研究，参笔者从"土、水、气、火"古希腊四元素角度对古今中外一系列经典作品的政治哲学评注和解读，将以专著和论文的形式在多家出版社陆续出版。

② 汉米尔顿等，《联邦党人文集》，第 15 篇。

盟和美国的邦联一样,都是将中央权威建立在不可靠的盟约这一集体性权能基础上,而没能直抵政府的唯一真正对象,“公民个体”。

联邦党人认为,美国如果不实现建立在公民个体基础之上的真正联合,从而更紧密地成为一个真正统一的国家,那么,加盟邦联的各邦迟早会把由于共同的外敌(英国)而曾结成的脆弱联盟抛于一边,各自为战,最终成为欧洲旧大陆在美洲的翻版。关于这个问题,他们并不迷信孟德斯鸠的著名论断,即所谓的共和国的特征就是爱好和平,商业精神能使人举止温和,消灭战争的激情,更不认为未经真正联合的新大陆能够保持永久和平,各邦彼此和睦友爱。在这个问题上,汉米尔顿诉之于人的永恒的激情:

> 在实践中,共和国是否比君主国更不爱好战争呢?前者和后者难道不都是人们管理的吗?厌恶、偏爱、竞争,以及获取不义之物的愿望,不是对国家和对皇帝同样发生影响吗?人民议会不是常常受到愤怒、怨恨、嫉妒、贪婪和其他不正当的强烈倾向的驱使吗?议会的决定往往由少数被信任的人所左右,当然也就容易沾染这些人的情感和见解,这难道不是众所周知的事吗?到现在为止,商业除了改变战争的目的以外,还做了些什么呢?爱好财富同爱好权力或荣誉不都是一种凌驾一切和冒险的激情吗?自从商业成为各国的普遍制度以来,起因于贸易动机的战争,不是和以前由于对领土或统治权的贪婪而引起的战争同样频繁吗?商业精神在许多情况下不是给予这两种欲望以新的刺激吗?让人类判断最不易产生错误的指南——经验,来回答这些问题吧![①]

汉米尔顿认为,人类对社会发展的长期观察,得出了这样一个政治上的原理:“周围或接近的国家是天然的敌人”。他还借助另外一位“聪明的作者”之口表达了联邦党人的这一共识:“邻国自然而然地彼此为敌,除非它们的共同弱点迫使它们组成一个联邦共和国,它们

① 汉米尔顿等,《联邦党人文集》,第6篇。

的宪法防止友邻之间发生分歧,消除那种使各国以牺牲邻国来抬高自己的隐藏的嫉妒之心"。联邦党人认为,这一段话在指出了祸患的同时,也提出了补救办法(同上)。

结语

为了论证美国应该更紧密地联合为一个统一的主权国家并增加其说服力,地理这种属于"运气"或命运的因素是联邦党人首先强调的,即美国在地理上是一个统一的不可分割的整体,具有一种内在的便于联合的天然趋势:

> 我常常感到欣慰的是,我认识到独立的美国不是由分散和彼此远隔的领土组成,而是一个连成一片、辽阔肥沃的国家,是西方自由子孙的一部分。上帝特别赐给它各种土壤和物产,并且用无数河流为它灌溉,使它的居民能安居乐业。连接一起的通航河流,围绕边界形成一种链条,就像把这个国家捆绑起来一样。而世上最著名的几条河流,距离适当,为居民们提供友好帮助互相来往和交换各种商品的便利通道。①

除了"上帝"赐予的这一地理上的便利条件外,联邦党人认为,定居在这块土地上的人民还是"同一祖先的后裔,语言相同,宗教信仰相同,隶属于政府的同样的原则,风俗习惯非常相似",而且他们并肩作过战,流过血,击败过共同的外敌。然而,联邦党人认为,仅靠诸如地理、血缘、语言和习俗等等这些隶属于"运气"范畴的自然性因素或纽带并不能把这个国家的人民永远稳固地捆绑在一块,上帝赋予他们的井然有序的高山和大川有朝一日甚至也许会是某种潜在的分裂力量。由于没有进行真正的政治联合,猜忌和嫉妒就会代替那种由于共同的地理、血缘、语言、习俗和历史而生发的所谓的信任和友爱的本能

① 汉米尔顿等,《联邦党人文集》,第2篇。

情感,和大多数其他在陆地上相互接壤的国家一样,各邦不是经常卷入领土的争夺和战争,就是经常生活于惟恐发生领土争夺和战争的状态之中。联邦党人认为,与上述种种出自“运气和强力”的属神的自然性纽带相比,建立在“深思熟虑和自由选择”之上的这一属人的政治联合更为迫切和重要,也更为牢固和持久。在联邦党人眼里,政治上的真正意义的联合乃是打破那种出自“运气和强力”的政体兴亡律的有力手段。

托克维尔感慨道,一个立法者需要经过一番巨大的努力,才能对本国的命运施加一点间接的影响,因为,他无力改变本国的地理位置及其无法追溯的起源和传统。对这种不可抗拒的影响,他反抗也没有用处,最后连自己都会被卷走。立法者像人在大海里航行。他可以驾驶他所乘的船,但改变不了船的结构,他既不能呼风,又不能使他脚下的大洋息怒。[①] 在此,托克维尔的这番关于命运的感慨似乎是对他自身所处的旧大陆以及以陆地为中心的古代世界的总结,而不适用于新大陆的美国。在美国,不是某一个悲剧性立法家、而是全体公民参与了立法行动,共同实现了人类前所未有之坚强的政治联合,即全国政府的权威直接建立在彼此自由平等的公民个体的基础之上。他们以全体的立法行动(人民主权)抚平了大自然(包括地理这一根本性的因素)施之于人类的不平等、分裂和不睦的影响和痕迹,最大限度地实现了真正意义上的共和。[②] 他们凭借可贵的常识感选择了人类唯一能

① 托克维尔,《论美国的民主》,第1部分第8章。

② 但美国建国初期并没有切实关注和落实黑人的政治权利问题,这个不幸的群体成为旧大陆的贵族制在民主制的新大陆上的最瞩目的残余和象征。这个问题最终引发了一场残酷的内战(尽管在很大程度上奴隶制问题只是个修辞问题),才最终得以解决,从而为美国构建一个海洋帝国扫清了最后一个内部的掣肘和障碍。而领导那场内战的林肯也成为美国历史上最伟大的总统,尽管美国修正主义史学(Revisionist Historiography)将其描述为双手沾满美国白人鲜血的“恺撒大帝”、“屠夫”,而将其谋杀者布斯(John Wilkes Booth)誉为“布鲁图斯”。关于林肯以及美国内战,参 Harry Jaffa 的两部经典著述,《分家的危机:关于林肯—道格拉斯争论的阐释》(*Crisis of the House Divided: An Interpretation of the Issues in the Lincoln – Douglas Debates*, the University of Chicago Press, 1959),以及《自由的重生:林肯与内战》(*A New Birth of Freedom: Abraham Lincoln and the Coming of the Civil War*, Rowman & Littlefield

够选择的(政体),而将人类无法选择的托付给"运气和强力"这一神圣之域。为了最大限度地征服命运,人类必须首先向意见和常识低头。在这个意义上,他们不仅改变了流传至今的船体的结构,而且制造了一艘崭新的巨船,这艘船据说还有变形甚至隐形的功能,它是船,鲸鱼,也是一个"理想国",其版图和范围得完全凭心去领会。[①]但最重要的是,它的船体的底部更宽广更坚实。

然而,托克维尔也注意到,这艘船的结构虽说线条清晰,轮廓分明,结构朴素均衡,然而它对于全体船员包括船长的要求是很高的。它要求他们熟悉和了解这艘船的原理、结构以及复杂的操作规程和手段,而且,更重要的是,它要求每个船员必须全神贯注,经常进行练习,以达到熟练掌握和运用的地步。在这艘船上,一切事情都要经过反复的协议和复杂的手续,只有长期以来惯于自治和政治知识普及到社会下层的民族,才适于采用这套办法。为此,托克维尔甚至不无悲观地感慨道:

> 美国的联邦宪法,好像能工巧匠创造的一件只能使发明人成名发财,而落到他人之手就变成一无用处的美丽艺术品。[②]

(接上页)Publishers,2000)。值得注意的是,托克维尔虽然预见到了美国的那场内战,但却弄错了交战双方的身份,那场内战并不是像他预测的那样在黑人和白人之间进行,而主要是在白人之间进行。

① 正如麦尔维尔在《白鲸》中所说:这头鲸鱼究竟是怎么个模样,这世上很少有人知道。要想大致弄清一头鲸鱼的大概轮廓,惟一的办法是你自己出海去捕鲸,诅咒和谩骂一点用都没有。不过,这样做你就得冒被它永久伤残或沉入海底的不小的风险。除非你领教过鲸鱼的威力,否则你实际上只是个没见过世面的人、一个迎风洒泪、见月伤心的可怜虫。清楚明白的实在只有经得起考验的巨人才有缘得见;少见世面的人要想见到它岂非难上加难?

② 托克维尔,《论美国的民主》,第一部分第8章。

限度、自由和公共德性

——托克维尔论民主时代的基督教

崇　明

现代性的诞生常常被认为是现代思想家如马基雅维利、霍布斯等在其政治计划中明确拒绝、批判和驯化基督教的结果;只有上帝远离人间人类主宰大地后,现代才启幕。[①] 但同时现代性又会被解释为基督教精神的推演或世俗化的产品,这是尼采、韦伯和洛维特等人对现代性之基督教渊源的阐释的结论。这两种互为矛盾的阐释却殊途同归构成对基督教的攻击和否定:基督教或者成为现代政治的绊脚石而应被从政治中驱逐,或者因为对现代性的败坏负责而应当和现代性一起成为被反思和清算的对象。当然,西塞罗式的宗教观——对宗教的政治和社会功用的强调在任何时代都不乏传人,现代也不例外。无论是洛克对宽容的提倡、卢梭指出宗教对于立法者的不可或缺、伏尔泰对创造上帝的必要性的强调、内克对宗教的功用的阐释、华盛顿在告别演说中对美国人民就宗教和道德的关系的谆谆告诫,都表现出一种哲学家或治国者的务实和审慎。托克维尔也持守这一务实和审慎,小心翼翼地调和民主和宗教,然而他并不是换一种方式在民主时代重复

① Marcel Gauchet, *The disenchantement of the world? a political history of religion*, trans. Oscal Burge. Princeton, 1997。

西塞罗的老生常谈，而是试图以宗教特别是基督教净化和提升民主时代人的灵魂。他对基督教和现代性的阐释，虽然不成系统，但却颇为复杂。他绝不认为现代性是人类文明拒斥基督教所取得的进步，相反基督教提供了现代道德的基础；但现代道德也并非从基督教推演而来，而是取基督教人性的一面，拒绝其超越的根基并因此威胁到基督教。因此托克维尔不会同意现代性对基督教的拒斥，因为现代性认清了基督教才能更好地理解自身，而基督教不能也不可以被现代性拒绝。与很多世俗化论者不同，他亦不接受把现代性的过错归咎于基督教而把两者一同否弃，因为现代性的过错是背离了基督教和贵族价值的结果。他对现代性温和的认同不只是由于他承认现代性的不可逆性和正当性，而更多地在于他相信民主和现代性的不足和过错能够被创造性的自由政治和基督教来克服，民主和现代因此可以成为人类自由生活的空间。

人类的民主和现代性计划立足于对人的自然和理性的正当性的承认，但对由此导致的自然和理性的不断膨胀，民主和现代性却时常束手无策因而陷入危机。基督教对于民主和现代性意义根本上在于为这两者提供一种超越性的限度，在这一限度内创生道德和自由，使民主时代个体的灵魂不至于被物质主义和个人主义淹没。然而基督教如果只能安定个体道德和维护基督教会信仰共同体的上帝之城，它仍然不能面对民主和现代性的重大问题：公共德性和公民性的丧失。基督教与公共德性和公民性的关系是在政治维度对基督教的最大挑战，这一问题亦困扰了托克维尔，他的回应为我们思考基督教的政治可能性提供某种启发。

托克维尔对基督教和民主及现代性关系的思考出发于他的思想最富戏剧性和争议的观点：民主的天意。读过《论民主的导言》的人会注意到托克维尔断言民主是上帝的意志，人们由此可以推论托克维尔认为民主是基督教的结果，然而这实在是一个重大误解。托克维尔为民主的修辞辩护的背后隐藏着对上帝和世界历史的某种神义论发问，并因此引出基督教与民主及现代性的复杂关联。

一、民主的天意

平等的逐渐推进和民主的来临首先是基督教世界的独特现象，这是托克维尔在《论美国的民主》的开端对世界历史发展的观察结果和判定。然而，这不只是一个重要的历史事实，这是一个天意(providence)的事实/行动。[①] 天意的特征是不可阻挡、普遍、持久。所有人的行动和人类历史，无论在面对天意决定的发展进程时是对抗还是合作，无论人们对他们身处的历史潮流有没有意识，天意将实现其预定的计划，而所有这些人不管愿不愿意都是天意的工具。托克维尔在这里俨然是以神意阐释历史的神学家。[②]

天意似乎也在通过基督教来推动民主的实现，这是《论美国的民主》导言和第一部分第二章中对美国民主起源的论述引导人们注意到的现象。他指出相信在上帝面前人人平等的基督教不会反对在法律面前人人平等，中世纪时期天主教会在各阶层中招募教士从而一定程度上推进了平等，而支持人人有能力发现通往天国之路的新教对平等的进程助了一臂之力。(DA，I，pp. 4－6)在探索民主特别是自由的和政治性民主的起源时，托克维尔赋予了基督教重要的意义。在他看来，自由的和政治性的民主萌生于清教徒在新英格兰殖民地建立的自治性的社区：市镇。这些市镇是以全体公民同意的契约为基础建立的

---

① Alexis de Tocqueville，De la Démocratie en Amérique，Ed. Eduardo Nolla，(Paris Vrin，1990)，Tome I，pp. 6－7. 以下此书简称 DA，引文将在文中注出。

② 把天意和民主关联起来以辩护民主在托克维尔时代无疑不同寻常，因为在大革命和革命之后谈论天意的是麦斯特、伯纳得之类的反革命者(contre－révolutionnaire)，对他们而言天意意味着天谴：大革命和民主是人类历史的大灾难，是上帝对人类的罪的严厉惩罚；参 Joseph de Maistre，Considérations sur la France，chapitre II，*Conjectures sur les voies de la Providence dans la Révolution franç aiseed* Jean－louis Darcel，Puf，1989，pp. 98－113。托克维尔因其童年所受的反革命传统的正统主义教育应当颇为熟悉反革命思想家的言辞和理论，在这里倒过来运用反革命的言辞为民主辩护想来是有明确的用意。关于托克维尔童年的正统主义教育，参 Jean－louis Benoît，Tocqueville moraliste，Paris，Honré champion，2004，pp. 64－69.

"城邦"(cité)。[1] 鉴于这些清教市镇明显的宗教起源和目的,托克维尔似乎暗示,从基督教可以推导出民主,或者,至少基督教和民主能建立某种内在的联系。更重要的是,似乎天意在这个世界上预留了一块土地让这些基督徒进行民主建构的全新试验。为了逃避在英格兰遭到的政治和宗教迫害、追求信仰自由,新教徒不得不背井离乡寻找可以实现他们的宗教和政治理想的家园,而在文明发展了几千年的世界上居然存在一块新的土地成为民主可以顺利发展的试验地,这不能不让人推测这块土地刻意被天意保留来实现其计划。在《论美国的民主》一书的手稿中托克维尔写道:"美洲的发现好像是对创世的完成"。(DA,I,p.26,note e)仿佛民主已经隐含在创世的计划里。

这块天意准备的北美土地不像南美一样过于燥热且到处果实累累以致削弱了人们劳动的主动性,也不过于贫瘠而无法开垦以致人们无法于此立足生存。这里的土地足够肥沃,资源也相当丰富,只要付出劳动、勇气和智慧就能带来富足。更重要的是,这块土地上虽然已经有印第安人生活,他们占据但却不拥有它,因为对土地的开垦种植或者说农业才能让人们拥有对它的财产权。[2] 而印第安人以游居打猎为生,因此他们只是这块土地的居民而不是主人。而当主人到来时,居民就必须离开,他们被驱赶得在他们生活了几千年历史的土地上无法找到容身之地:"这些民族的毁灭开始于欧洲人登陆的那一天起,并一直继续到今天结束。天意将他们置于新世界的财富当中,似乎只不过让他们拥有短暂的使用权。他们在那里似乎只是在等待"(DA,I,p.24)。

印第安人的毁灭也是天意计划的一部分?

然而托克维尔对印第安人的命运持有深切的同情。印第安人成长于其"本性的野蛮中",他们的举止中有一种习常的矜持和贵族的礼让,他们坚韧的勇气、灵魂的高傲、对独立的激情甚至是最著名的古代

① 托克维尔:"这是一个在形式上和卢梭在下个世纪设想的一样的社会契约"。DA,I,p.30

② 这里托克维尔延续了洛克到卢梭的财产学说。参 Jean - Jacques Rousseau,ed. Robert Dérathé,Du Contrat Social,Gallimard,1964,pp. 188,447。

共和国的公民德性所不能媲美的(DA,I,pp. 22－23)。但是这些"高贵的野蛮人"的独立精神和原始美德却被文明败坏,并且这一败坏是这些渴望平等的文明人把自己与这些印第安人的不平等强加给印第安人的结果。[①] 或者说,在这块将成为平等精神的家园的新土地上,一切却是以最残酷的不平等开始的,并且这不平等一直伴随着平等进程。对平等如此敏感的托克维尔对这造成血腥毁灭的不平等不可能无动于衷;当他提到农业赋予对土地的所有权时,他不会不注意到,在这块土地上,农业成为可能也是以驱逐土著的暴力为前提,熟读卢梭的托克维尔不会不知道卢梭在《社会契约论》中关于暴力与权利的讨论。[②] 他虽然在导言中对印第安人问题没有详细论述,但在第一卷的最后详细讨论了欧洲移民和美国的西进扩张对印第安人的毁灭性打击;美国人在标榜人权和自由的同时对印第安人的人权进行赤裸裸的践踏,[③]这没有逃过他的抨击。他嘲讽美国人以对形式和合法性的热爱一点点地摧毁印第安人:"人们在毁灭人的同时还能表现出对人性法则的尊敬",并且因此感慨,"应当承认,这个世界是个悲惨而荒谬的戏院"(DA,I,p. 261)。

我们不免因此困惑而质问天意的公正性,或者可以提出民主的神义论问题。[④] 当然,托克维尔不是神学家,神义论问题不是他要回答的问题。但如果认为托克维尔的天意仅仅是辩护民主的修辞,就忽视了这位思想家思考的曲折。托克维尔事实上表明了天意的复杂,甚至暗

---

① 这里可以充分看出卢梭对托克维尔的影响。

② Du contrat social,op. cit,pp. 258－261。

③ 在他的手稿中,托克维尔摘录了1830年费城的一个市镇集会上的一段演讲,演讲人严厉批评了美国人对印第安人的掠夺和毁灭践踏了他们标榜的自由和独立原则。DA,I,p,259,note x.

④ 美国建国的"天意"是美国的公民宗教的根基。杰佛逊在其第二次总统就职演说中把欧洲比作埃及,而美国则是以色列。对于很多美国公民宗教的信徒来说,美国人对印第安人的毁灭犹如犹太人出埃及之后在向上帝允诺的土地行进的过程中对外邦人的征战。因此在美国的公民宗教中不存在神义论问题。贝拉对此提出了批评。参 Robert N Bellah,"*Civil religion in America*" in *Beyond Belief*: *essays on religion in a post－traditionalist world*,University of Califonia press,1970,p. 172ff.

示了天意的两面性:天意主导的历史进程在创造的同时也在毁灭。在作品的开端,他就开始运用贯串全书的对贵族制和民主制的比较,试图客观地揭示出从贵族制到民主制的历史演变给人类带来的得与失。托克维尔在指出作为天意的民主之不可阻挡及其正义性的同时,揭示了民主的暧昧,因为在充满暴力的民主历史中我们不能断言民主意味着必然的完全的进步,而即使在民主和平的发展中,人类在更新和前进的同时也在放弃和遗忘曾有的高贵和美好。① 他认为不能确定民主的社会状态是人类可能拥有的最好的社会状态（DA,II,p. 8 note e）。他表明他要保持公正的态度(DA,II,p.8),努力超越个人的价值判断和偏好对民主的历史进程做出客观的揭示,对其好的一面和坏的一面都不放过。值得注意的是,在讨论民主的必然性时,他用的词一直是天意(Providence)而很少是上帝(Dieu),也就是说他在叙述民主的必然进程时提醒人们去面对主宰者在历史中的意志,而不是在历史中向他们个人面对的上帝祷告。而对于天意,我们无法通过祷告来使之改变。问题是,面对天意我们如何思考?天意的细致计划是超越我们的思考的;至少当我们审视民主社会中宗教特别是基督教的命运时,我们对天意的复杂性会有更深切的体会。

二、民主时代的基督教危机

《论美国的民主》导言中对民主发生的讨论表明,在托克维尔看来民主是中世纪末期以来政治、社会、宗教和文化各种力量共同作用的结果。他几乎从未深入论证基督教是否推进了民主的发展,而以此也可以推论他认为民主的天意并不意味着民主是基督教的结果,虽然基督教亦做出了贡献。反观之,民主进程事实上对宗教特别是基督教构成了某种现实的或潜在的威胁。

---

① 早在1830年托克维尔就在给友人的信中表达了对文明进步的怀疑:"在我看来不能绝对断言人变得文明时就会变得更好,而应当认为人在文明化时同时获得了他以前所没有的德行和罪恶。他成为另一个人,这是我能最清楚地说明的"。*Alexis de Tocqueville*, ed Françoise Mélonion, Laurence Guellec Lettres Choisies, Souvenirs, Gallimard, 2003, p. 147。

这一威胁在大革命以后特别是十九世纪的法国似乎是众人皆知的常识,因为正如托克维尔自己指出的,法国大革命的第一步是攻击天主教会,革命最先爆发和最后熄灭的激情是对宗教的敌视和仇恨。[①]法国人仇视和攻击天主教不是因为天主教的教义限制干扰了他们的生活,而是因为天主教作为旧制度内在的一部分而成为法国革命的敌人(Ibid,p. 102)。在托克维尔看来,天主教会是旧制度首要的政治权力,并且它是后者的道德权威基础。天主教会在旧制度时期的权势在于教会和君主制在道德和政治上的结合,但这一貌似强大的结合也恰恰构成其薄弱之处,它因此无法逃过民主革命对旧制度和君主制的猛烈攻击。

然而,旧制度时期的基督教成为民主革命的敌人,这一点在托克维尔那里却是为了说明基督教并不必然是民主的敌人。在托克维尔的思想中可以看到两个重要的区分:旧制度时期的天主教和作为普世宗教的基督教的区分,民主革命和民主的区分。并不能从民主革命以天主教为敌而推导出民主必然与基督教为敌,这一点在美国得到了证实。在美国游历时,基督教的兴盛和其在美国社会中的重要作用与欧洲特别是法国天主教和法国政治的对峙冲突形成鲜明对比,托克维尔对此深有感触(DA,I,p. 229)。同样在旧制度时期,天主教与民主革命之间的斗争以及大革命之后法国天主教会和民主制度的冲突也不意味着天主教本质上和民主不能共处,因为天主教在美国欣欣向荣并且有不断发展的趋势(DA,II,p. 38)。

由此可以得出结论,大革命和法国的民主对天主教的攻击不过是历史的偶然,因此"相信民主社会本性上敌视宗教就大错了。基督教甚至天主教中没有什么必然与民主社会的精神相悖,相反,它们当中有很多东西对民主社会有利"(Ibid,p. 103.)。由此,我们可以认为在托克维尔眼里,如果抛开历史因素,民主和基督教之间本质上能够形成一种和谐关系。那么是否可以推断前文提出的民主对基督教的威胁是不存在的?民主固然不在本质上敌视基督教,基督教中亦有很多

---

① Alexis de Tocqueville, L'ancien régime et la Révolution, GF Flammarion, 1988 p. 103.

因素有益于民主，但并不因此可以得出结论民主必然促进基督教的发展。如果仔细考察托克维尔的分析，可以看出他明确认识到民主对宗教和基督教构成了潜在的威胁，而不只是历史的偶然挑战，虽然他可能出于现实考虑而避免渲染这一冲突。这一威胁是民主的本质与普遍的基督教的本质之间的紧张和冲突。

民主时代基督教面临的一个重大挑战是对财富和享乐的渴望和由此带来的物质主义。美国人被追求财富的激情所支配，这是托克维尔到美国后最早的印象之一："巨大的激情、唯一使人内心激动的激情、每天的激情，是获得财富……"[①]这是一种平庸的日常激情，它缺乏伟大的志向和不同寻常的想象力，致力于具体的可见目标，在现实的范围内，让人们感到有必要不断创造更多的物质福利和改善自己的状况。这种激情持久而没有止境，它占据了人们的心灵成为一种心灵的习惯甚至成为生活自身，它的后果是使人忘记了灵魂还有更高贵的追求，软化了心灵，使其处于焦虑当中(DA,II,121 - 126)。对财富的激情在民主时代不可避免地导致一种物质主义，"民主的社会精神由于时常过度激发了人们对物质福利的热爱而把人的精神引向物质主义"(DA,II,p128 note a)。这种物质主义，在托克维尔看来是民主时代内在的与民主制度密切关联的恶，因为它使人们失去其最高贵的能力而走向堕落(DA,II,p.130)。物质主义者只追求身体的快乐而忘记灵魂，并且他们很傲慢地认为这是真理。托克维尔不无嘲讽地说物质主义者在证明自己不过是动物的同时很骄傲地以为证明了自己是上帝(DA,II,p.130 - 131)。如果在民主时代物质主义泛滥，那么宗教信仰的危机和衰败也就难以避免了。

民主对基督教构成的更深层次的威胁在于民主时代的理性和精神倾向所导致的心智个人主义与基督教精神相背离。在托克维尔看来，民主一定程度上是现代精神在宗教和哲学领域的变革所带来的心智和社会后果。这一变革可以归结为个人思考摆脱了权威和传统而

---

① Alexis de Tocqueville, Correspondance familiales, ed J. P. Mayer, Œuvres Complètes, (Gallimard,1951 -)Tome XIV,p. 91. Oevurs complètes 以下简称 OC。

获得独立,个人可以运用其心智为自己的行动制定标准而不需要接受他人和社会的指导,因此个人在寻求真理方面拥有平等的权利。托克维尔把路德的宗教改革作为这场精神变革的先导,因为路德和十六世纪的宗教改革领袖把一部分传统教义置于个人理性的审查之下。其后培根特别是笛卡尔在科学和哲学领域确立了个人理性的权威,[①]使之成为所有知识和理论的源泉,而十八世纪法国哲学家把这场个人理性的战斗彻底地扩展到社会和政治的每一个角落,最终使传统和宗教的权威坍塌崩解(DA,II,p15-16)。

这场巨大的精神变革发明了民主,创造了个人或者说开创了个人的时代。在欧洲,民主和现代性的起源和发展是政治和理性不断脱离基督教的进程。这一进程越出了欧洲成为普遍性的现代性运动,它同样出现在基督教与民主的起源有密切亲缘性的美国,表现为美国人的笛卡尔主义。[②] 这一哲学方法不过是对个人理性的信念,是一种心智个人主义。[③] 对个人理性的自信只让人们接受他们的理性告诉他们无可争议的东西,因此他们对他们的理性所不能理解的东西没有兴趣,也不关心。而对于个人理性而言,最难理解的莫过于日常世界之外和超自然的事物,或者说他们的理性看不见的东西,换言之也就是哲学和宗教。因此对于推崇个人理性的现代世界而言哲学和宗教的正当性都成为问题。

但是哲学和宗教在民主时代的命运非常不同,哲学比宗教更为契

---

① 敌视现代性的思想者往往痛恨笛卡尔和培根,譬如泰纳在考察大革命的起源时对笛卡尔和笛卡尔主义进行了猛烈的批判,认为笛卡尔应对大革命和恐怖负责。麦斯特曾专门著书批判培根的哲学。

② 然而,美国人的笛卡尔主义完全不是通过学习笛卡尔的哲学获得的,事实上可以说美国人的笛卡尔主义和笛卡尔没有关系。美国是文明世界中最不关心哲学的国家(DA,II,p.14)。在托克维尔看来,美国人的笛卡尔主义或者说对个人理性的崇拜是民主的社会状况塑造民情的结果,是美国人在他们自身中找到的。笛卡尔主义产生和促进了民主,民主也从自身推导出笛卡尔主义,可见笛卡尔主义就是民主时代的精神。

③ 托克维尔最初考虑把对个人主义的论述置于第二卷的开头,让读者认识到个人主义是民主时代的根本事实,后来他改变了这个计划。但我们看到对美国人哲学方法的论述实质上是对个人主义的阐释。参 DA,II,p.13 *note a*。

合民主时代，虽然两者都遇到民主的挑战。民主时代的个人忙于日常的生活、劳作和享乐，对于不能解决每个人的具体问题的哲学没有兴趣，结果"在人类研究的所有领域中，民主的建立使哲学受害最深"(DA,II,p17,note r)。然而，托克维尔又指出，民主时代又能促进哲学的发展，因为对个人理性的承认事实上对哲学的正当性予以了肯定，因为哲学所需要的恰恰是理性的自由："我把哲学定义为所有个人通过其理性的个人努力发现的东西"(DA,II,p20 note e)。当某种宗教信仰处于主导地位时，哲学不得不处于某种界限内，而当宗教信仰不再构成社会的精神指南时，哲学体系则会大量泛滥（DA,p16 note r)。[①] 任何宗教或信仰的支配性都被民主社会瓦解，因此民主社会对宗教的取消或转移又助长了哲学的发展。现代社会的经验表明哲学确实在民主时代"大量泛滥"。[②]

在个人理性和哲学都能自由发展的心智个人主义时代，宗教作为这两者共同的对手甚至是敌人，其命运就可想而知了。因为个人理性和哲学通常只在人性范围之内建立心智的和道德的权威，对传统的以超自然的上帝和教义为基础的宗教信仰持怀疑态度："人们乐意否认那些他们不能理解的东西：这使他们对出乎寻常的东西将信将疑，超自然的事物让他们生厌"(DA,II,p.14)。结果，"生活于民主时代的人们生性非常倾向于避开任何宗教权威"。在手稿中，托克维尔写道："我们不能对这一事实视而不见，即社会状况的平等、民主本质上反对

---

① 托克维尔认为哲学和宗教是人的精神中两种完全不同而又互相关联的方面，然而他们的互相关联恰恰在于他们本质上是对手："我把宗教界定为人们接受而未加讨论的东西。因此哲学和宗教本质上是对手"(DA,II,p20 note e)。

② 在民主时代哲学既被漠视却又可能更自由发展，这并不自相矛盾。因为除了现代社会的享乐和物质主义对哲学的拒斥以外(cf DA,II p 30)，哲学在民主时代的自由发展某种程度上就是其受到民主社会漠视的原因，因为在托克维尔看来当哲学取得支配地位可以自由发展时，事实上会导致没有边界的心智个人主义(DA,II,p20,note e)。而个人主义时代个人的创造往往最难得到承认，在个人价值被认为是最高价值的时代，在各种个人价值的泛滥中人们不愿意也不能辨认接受和信服某种个人价值。在民主时代，以寻求普遍真理为理想的哲学却因为是个人的创造而不能不同时承担民主社会个人的普遍命运：被漠视。

教义式的信念,这是一个主要的观点"(DA,II,p19 note c cf p.21)。[1]不过,托克维尔指出心智个人主义和对传统教义式信念的怀疑绝不表明个人理性的自足,更不能表明他们可以不需要教义式信念。相反,在尊崇个人理性的时代个人却发现其理性的软弱,因为他们没有能力在一切问题上通过理性找到指引生活的信念,他们也没有时间和兴趣这样做。因此,在许多方面他们需要明确的观念作为行动的指南,教条式信念的需求更加迫切。托克维尔经常思考民主时代的这一悖论:当个人的权利、自由、理性得到承认时,个人却事实上不能担当现代性所赋予他的个体性,他要把个体性交出去。任何一个时代都不能缺少一些大多数人未经思考就加以接受的教义式的观念,民主时代更加如此。[2] 民主时代的悖谬在于,人们在个人理性上反感教义式的信念,但却常常在本能上更加需要,个人理性的虚弱在崇尚个人理性的时代最为暴露无遗!但是民主时代教义式观念的来源不是宗教和传统,而是公共舆论。因为民主人出于对个人理性的骄傲拒绝传统和宗教,却又由于理性的虚弱相信多数的正确。公共舆论就是民主时代的信仰,大众是他们的先知[3](DA,II,p.24)。民主时代人们在公共舆论中而不是宗教信仰中寻找它们信靠的权威,这是贵族时代向民主时代过渡的一个重要变化(DA,II,p23note p)。多数或公众取代了宗教的道德和精神权威,这是宗教在民主时代遭遇到的困境的重要原因。

基督教世界里,天意引导的民主对基督教构成了威胁,如果民主的发展将导致基督教衰败和陷入危机,岂不是可以得出结论,民主甚至是上帝也不能控制的?托克维尔没有回答这个问题,但是他的全部

---

① 然而托克维尔没有在最后的定稿中突出这一问题,事实上这一章开头强调的却是任何时代都存在并需要教条信念。托克维尔在整部书中没有系统地阐释过宗教在民主社会中会遭到削弱,相反,他避免渲染民主和宗教的冲突。譬如他在说到民主时代的人由于对超自然信念的怀疑和对个人理性的过分自信时,读者以为他接着会顺理成章地指出宗教将在民主时代陷入普遍的困境,可是他却推论说在民主时代任何建立新宗教的企图都是徒劳的,而那些自称肩负神圣使命的新先知们也是可笑的(DA,II,pp.21-22)。

② 参 DA 下卷第一部分第二章"论民主时代人们信仰的主要来源"。

③ 托克维尔被认为是预言大众时代到来的思想家。参 J. P. Mayer, *Prophet of the mass age: a study of Alexis de Tocqueville*(Londres,1939)。

思想都是在反对决定论，他相信在历史潮流难以阻挡的大势中上帝依然赋予人充分的自由来把握自己的命运：

> 天意创造人类，使其既非完全独立，也非全然是奴隶。确实，他在每个人的周围划定某种他不能跨越的命定了的界限，但在这界限内的宽广的领域内，这个人是自由和强大的。民族也是如此。（DA，II，pp. 281 –282）

和全书的开头遥相呼应，在结尾处托克维尔又一次提到天意，导言中的天意规定了人的自由的限度，而这里上帝却赋予并召唤人类把握限度中的自由。何谓限度，何为自由，这是民主的天意对在民主进程中求索的人和人类提出的问题。对于托克维尔而言，基督教可以帮助人们在民主中把握限度和自由，或者说民主借助基督教在限度内发挥自由，因此民主时代基督教并不必然沦入衰败的命运。正相反，基督教可以调整自身克服民主对其构成的威胁，使基督教可以和民主相和谐，建立人类的道德和自由。

三、基督教和民主的道德化

立法者的艺术在于辨识社会和时代的内在倾向而加以引导和规制（DA，II，p. 129）。民主时代立法者的重要任务是："教导民主，如有可能重新激发其信仰，纯洁其民情"（DA，I，p. 9）。这同时也是托克维尔为自己规定的新政治科学的任务。从中可以看出他的政治科学的一个主要关怀是维护民主时代的信仰和使民主道德化，托克维尔因此可以被认为是一个道德主义者。[1] 他在美国看到，这两方面是相结合的，美国人用基督教对他们的民主进行道德化（DA II，p129）。这也是为什么虽然民主对基督教构成威胁，但民主同样也需要基督教并且甚至会促进其发展。在托克维尔的思想里，基督教和民主的关系如同政

① 对托克维尔作为道德主义者的论述，参 Jean – louis Benoît，*Tocqueville Moraliste*.

治和民主的关系一样构成某种悖论。民主的个人主义侵蚀公共的政治生活,但必须通过公共的政治生活才能克服个人主义,或者说个人主义的威胁使得一种能创造公共精神的政治更为迫切。同样,民主的物质主义、个人主义和对公共舆论的盲目追随威胁到基督教,但必须借助基督教来克服民主的疾病,民主的非基督教化强化了基督教在民主时代的重要性。

在托克维尔看来,民主对基督教的威胁关涉到的不只是作为西方传统的基督教的命运,更重要的是其中所暴露出的民主自身的问题,这些问题揭示了人的心灵在民主时代的病症。所以对民主与基督教关系的思考也就是对民主本身的思考。基督教是否仍然能在民主社会得到承认和发展取决于其是否能够回应和解决民主的这些问题,是否能够净化和提升民主时代人的灵魂。托克维尔对此予以了肯定的回答。

平等给世界带来很多好处,但也向人呈现出"非常危险的本能",譬如个人主义和享乐主义,而

> 宗教最大的益处是激发完全相反的本能。没有一个宗教不是把人的欲望的目标置于此世的利益之上和之外、不是很自然地把灵魂引导至远高于感官领域之上的世界。也没有一个宗教不为每个人确立某种对于人类或和人类共同承担的义务,没有一个宗教不是让人不时地从世界抽身出来沉思自我。即使在最荒谬最危险的宗教中也能发现这些。
>
> 民主的民族的薄弱之处,恰恰是信仰的民族的长处。这足以表明人们在日趋平等的同时保持他们的宗教的重要性。(DA II,34)[1]

---

① 托克维尔时常宽泛地论述宗教,但实际上他主要考虑的是基督教。虽然他曾指出即使是转世论也会对民主时代有利(DA,II,p.129),他实际上相信最能满足人的宗教需要的是基督教"人永远不会失去宗教本能,还有什么宗教比耶稣基督的宗教更能满足它呢?"(DA,I,p,233,note x)。另参他对伊斯兰教的批评,同时他指出宗教是否可以在民主时代发挥其效力,取决于其信仰的本质、外在形式和规定的义务(DA,II,pp.34-5)。

正因为宗教可以救治民主病，补民主之不足，宗教在民主时代的重要性甚于在任何其他时代(同上)。在民主时代，宗教的长处在于它可以利用民主的本能，对其加以节制、规范和引导。① 这一点同样体现在民主时代的人迫切需要的指引生活的教义式信念上，而在所有的教义式信念中关乎宗教的最为重要，因为宗教为人们在日常生活中遇到的大多数问题提供了解决方式：

> 没有一种人类行为，无论我们认为它如何特殊，不是出发于人们对上帝、他和人类的一般关系、他们的灵魂的性质和他们对于他们的同类的关系的一般观念。我们不能不认为这些观念是所有其他观念的源泉，它们都源自其中。(DA，II，p.33)

托克维尔认为所有人都应该关心这些人生的根本问题并有明确的见解，因为如果在这些问题上持怀疑态度，他们的行动将被各种偶然所左右而陷于混乱和无力的状态。而对于怀疑，民主时代心灵的病症之一，托克维尔自己有深切体会，因为"怀疑一直在我看来是这个世界上最让人不能承受的恶之一。我总是认为它比死亡更糟糕，比疾病更恶劣"②。恰恰在对每个人都至关重要的人生重大问题上，个人理性常常无能为力。这显然是一个帕斯卡式的判断。托克维尔自己坦承他的理性对很多人生和信仰的根本问题感到束手无策，在晚年给他的哲学家朋友布希泰的信中对人的状况的描述和帕斯卡如出一辙："(人)被赋予足够的光以向他展示他的状况的悲惨，却没有足够的光来改变它。"③宗教则是为了使人在理性的软弱中依然有信心，以一种高贵的方式来面对复杂的世界。

在托克维尔那里，人的宗教需要首先是人的生存状况下的必然选

---

① 《论美国的民主》第二卷第一部分的第五章题为："在美国宗教能够利用民主的本能"。DA，II，pp32－38。

② 托克维尔 1850 年 8 月致 Corcelle 的信，OC，XV，2，p 29。

③ 1858 年 1 月 8 日致 Bouchitté 的信，*Alexis de Tocqueville*, *Oeuvres Complètes*, ed. Goustave de Beaumont (Paris，1860－1866) tome VII，p 477。

择,是心灵的希望和内在渴求,这一渴求指向对心灵的洁净和提升,而宗教的力量在于它满足了心灵这一高贵的渴求(DA,I,pp230 - 231)。这完全不同于霍布斯对宗教的理解,霍布斯把宗教解释为人们出于对未知之事的恐惧而找到的摆脱恐惧的方式。[①] 因此,托克维尔在民主时代提倡宗教的诉求首先不是西塞罗式的宗教功利主义,不是出于他之前的自由主义者霍布斯、洛克等人出於宗教安定社会和政治秩序的意图。他更希望借助宗教把民主社会引向心灵的自由和伟大,对民主进行道德化。[②]

民主的首要问题是如何维护自由。民主在瓦解了团体和等级构成的贵族社会之后,在托克维尔看来值得注意的并非马克思判定的新的社会阶级的形成,而是一种超越阶级的两极分化,也就是独立或孤立的个体和大众或多数。然而这一分化在大多数情况下不是对立的,相反它们往往是一致的。在民主国家,个体和大众或多数的关系犹如卢梭社会契约中的公民和城邦的关系:个体在服从多数的时候不过以为是在服从自己。由于个体的独立并不能带来自由,而只是造成孤立和软弱,所以需要一定的信条和道德心智上的权威,这是一种"健康的束缚",它有助于人们良好地运用自由(DA,II,pp. 21 - 22)。然而,如前文指出,由于个体在民主社会对大众不自觉的盲目服从,人们在公众舆论中寻找道德心智的权威而信靠大众,这常常成为有害的束缚,并威胁到思想自由。民主社会颇为危险的一个倾向是,以个人理性的信念始,以多数或公共舆论对个人思想自由的威胁终。如何能找到既能维护社会的道德和风尚而又不至于威胁思想自由的公共观念和信仰,或者说建立民主社会需要的健康的束缚,这是托克维尔的关切,也是他想在民主社会创造的自由。

宗教在托克维尔看来可以担当这一既维护限度又创造自由的社会和政治功能:

---

① Hobbes,*Leviathan*,ed . C. B. Macperson (Baltimore,1976) I:9。

② 对托克维尔和其他自由主义思想家的宗教思想的一个比较研究,参 Richard Sherlock,Roger Barrus,The problem of religion in liberalism,in Interpretation,Spring 1993,Vol. 20,No.3 pp. 285 - 308。

> 宗教就许多既重要又难以解决的形而上学和道德问题给心灵提供了答案，从而使心灵有力量和闲暇在宗教留给他的所有领域内平静有力地自由驰骋。人的精神在信仰的时代经常大有作为，准确而言并非是因为宗教，而是因为借助于宗教让它获得的自由和休息。（DA，II，p.21）

自由并非没有根基和限度，它以上帝和法律为边界，[1]以善和正义为追求，而只有明确了自由的目的才能运用自由（DA，I，p.35）。自由不同于独立，独立和自由的不同犹如卢梭指出的自然自由和公民自由、道德自由的差异。[2] 自由当纠治独立可能带来的软弱和混乱。如果没有宗教，民主时代绝大多数人在不能承担精神独立的重负时，宁肯放弃思考，只满足于物质世界的安逸，这时他们很乐于接受一个主子，所以一个人"如果没有信仰，则当服侍。如果他是自由的，应当信仰"（DA，II，p34）。宗教的道德化首先指向个体，使其成为道德主体而成为自由人。

托克维尔对宗教和自由的讨论，同样是为民主社会和政治设定一个以超越的信仰为支持的牢固的道德边界，对抗倾向于使"一切坚固的东西都烟消云散"的民主和现代社会的虚无主义。宗教在民主时代设定道德界限的方式首先是规制民情，尤其是对家庭风尚和妇女德性的维护，[3]其目的仍然是让民主人摆脱民主时代特有的"对无秩序的爱好，心灵的焦虑，欲望的多变"（DA，I，p.227），培育对秩序的热爱。这种对秩序的热爱从家庭出发扩展至对社会和国家，而秩序在亚里斯多德主义的伦理学里意味着德性。

自由以超越性信仰规定的限度为边界，这体现于宗教精神和自由精神的结合，这一结合构成民主时代的精神基础，这是托克维尔所致

---

① Tocqueville，L'ancien régime et la révolution，op. cit，p. 259。

② Rousseau，*Du contrat social*，pp. 186－7。

③ 托克维尔认为，妇女制造和决定了民情。DA，I，p.226. DA，II，p.169ff。

力于阐释的主要观点之一。这一结合既是美国民主的出发点,也是理解《论美国的民主》一书的关键(DA,I,p.35)。宗教精神和自由精神的结合表现为宗教和道德领域内的限度与政治领域内的自由,前者是后者的保障:"宗教认为公民自由是人的能力的高贵实践,政治世界是造物主交给智慧听其努力的天地……自由认为宗教是民情的保障,而民情是法律的保护和自由自身的维持的屏障"(DA,I p.36,cf p.227)。[①] 民主时代的特征是政治世界的多变,人们不断地在政治世界尝试各种创新以适应民主自身的多变,但是这种政治的创新精神不应僭越宗教设定和维护的道德界限。事实上,宗教遏制了民主人为所欲为的冲动:"在法律允许美国人什么都做的同时,宗教则阻止他们想入非非并禁止他们为所欲为"(DA,I,p227)。宗教对政治的道德限制在托克维尔看来促进了美国人对自由的运用,可见政治自由根本上也必须是道德自由,即在政治上持守道德的自由。托克维尔作为道德主义者的一个重要信念在此体现:政治必须以道德为基础。托克维尔所欣赏于柏拉图的正是他对政治领域之道德的维护,而他之所以反对马基雅维利也恰恰是因为后者对政治非道德化的鼓吹。[②]

宗教从个体、家庭、政治三个方面对民主进行道德化。由于民主时代宗教承担的道德化的重要功能,所以宗教的重要性能够被立法者和社会承认而成为社会的风尚和民情,进而进入公共舆论。[③] 宗教成为公共舆论才能遏制民主社会以公共舆论取消宗教信仰的倾向,并且能在社会中发挥更大的影响。在美国宗教之所以有巨大的影响很大程度上是因为宗教是一种公共舆论(DA II 23,cf DA,I,p227)。此外,宗教在民主时代不仅仅可以成为一种公共舆论而避开公共舆论对它

---

① 在托克维尔看来,基督教不仅可以帮助民主社会维持其限度和自由,同样在其自身内部也在限度之内发展其自由。托克维尔注意到在美国基督教有无数支派并且不停变化,他们对福音书和基督教教义依据个人见解提出了各种千奇百怪的解释,但是即使这种自由非常勇敢无所畏惧,它们也停止在基督教的边界内(DA,II,p.18 note u)。

② 参托克维尔分别关于柏拉图和马基雅维利的札记,参 Tocqueville, Mélanges, OC, T, XVI, pp. 541 – 550, 555 – 557. Jean – louis Benoît, Tocqueville Moraliste, pp. 263 – 267。

③ Cf DA, I, p36, DA, II, p130。

的削弱,更重要的是,宗教可以节制和民主一样多变的公共舆论。托克维尔以美国的基督教为例来说明这一点。宗教的重要特征是其稳定性,不会轻易地随时间和地点的变化来更变其教义和形式。美国人信仰基督教的同时也很自然地接受了源于基督教或者和基督教不相冲突的许多道德观念,它们成为社会的风尚和民情而不会随善变的民主和现代摇摆动荡。在美国,基督教一方面节制了没有节制的推崇个人理性的笛卡尔主义,一方面使公共舆论获得某种根基而能够抵抗时间的侵蚀和被操纵的危险。

当然,宗教要成为民主社会的道德教化者,还必须面对自身的限度和自由。托克维尔指出,宗教只有成为民主社会的一部分,置身于一定的边界之内,才能自由地发挥其影响。宗教在民主时代应当遵循的限度有很多方面,譬如在纠正公共舆论的弊端的同时尽量避免对抗公共舆论,不可压制民主人对现世生活和利益的追求等等(DA,II,pp. 36－38),然而最重要的是不得以取得政治权力的方式干预政治并使国家和教会分离(DA,I,pp. 226,230)。这意味着基督教在民主时代首先以一种旁观者的身份介入政治,以超越的态度关照民主时代多变的政治生活。基督教对民主的道德化首先是在对个人的道德净化之外为政治提供道德界限。但民主时代的政治在需要道德界限的同时,尚需要一种内在的道德激情、一种公共德性。托克维尔寻求以政治自由为核心的公民政治来孕育这种德性,同时他也探问了基督教创造这种公共德性的可能性,从而触及到基督教之政治维度的一个根本难题。

四、基督教与政治和公共德性

在美国,基督教不直接卷入对社会的统治而是为社会提供道德维护,实现对民主的道德化并使美国人更善于运用自由。托克维尔认为基督教因此可以被认为是美国首要的政治制度(DA,I,p. 227)。所以,在民主时代,教会与国家的分离绝不意味着基督教和政治的分离,基督教可以作为一种建构性的因素,以旁观介入的方式被立法者纳入民族的政治生活。托克维尔的这一观点不同于近代政治哲学主流对

基督教的拒绝或贬抑。

欧洲现代性的形成通常被理解为世俗化的过程,也就是政治和社会不断脱离宗教的控制而获得自主性的历程。近代政治哲学的发生始于在政治领域内对基督教的批判和拒绝,肇始于这样一个观点:只有当人们热爱祖国甚于热爱灵魂,梦想成为城邦的公民甚于作基督的子民,此岸世界上的伟大才能激发心灵的激情。马基雅维利以来的许多政治哲学家认为,只有宗教服从于国家的政治需要,地上的国才能实现自己的秩序和伟业。熟悉马基雅维利和卢梭著作的托克维尔对现代政治哲学的敌基督或去基督教化的传统不应当陌生。他提倡的宗教精神和自由精神的结合不只是回应十八世纪启蒙哲学家对基督教的攻击,不只是试图调和法国革命以来水火不容的天主教和民主,同时也是近代政治哲学家的一个批评并建构基督教的政治品质的尝试。

马基雅维利教导君主要知道随时准备进入恶,在必要的时候为了维持国家的存在可以"自食其言、无视仁爱、反对人性、藐视宗教"。[①]政治是服从于君主意志的国家理性,超越于道德和宗教之上。然而君主要善于利用宗教为其政治服务,宗教的政治致用是马基雅维利在罗马史中发现的重要治国之道,他不会对西塞罗的教导陌生。努玛利用宗教驯服了桀骜不驯的罗马人:"他借助于宗教,视之为公民社会最有用的支持"。[②] 罗马人的宗教给罗马人带来了秩序和繁荣,基督教却给意大利带来了分裂与灾难,因此马基雅维利对基督教充满敌视。罗马的异教让人崇拜世界上的光荣和力量,基督教却鄙视此世的繁华,用谦卑和对不幸的迷恋软弱人的灵魂。[③] 但是,天主教会却通过这一套教义在控制人民的同时攫取政治和经济权力,对世俗的国家政治的绝对性造成威胁甚至导致国家分裂,因此在马基雅维利看来基督教在

---

① Machiavel, *Le prince*, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1952 p. 342。

② Discours sur la première décade de Tite - Live, I, 11, Ibid. , p411。

③ "异教只神化造就尘世光荣的人、军队的将领和共和国的领袖。我们的宗教尊崇那些献身于沉思生活的谦卑的人而不是行动的人。我们的宗教认为幸福在于卑微、贫贱、对人事的蔑视,而罗马的宗教正相反,它把幸福联系于灵魂的伟大,身体的强壮以及所有那些使人敬畏的人的品质。"Discours, III, 2, ibid, p. 519。

其教义和政治两个方面都有害于共和国的世俗政治。他一方面强调宗教的政治致用,一方面又认为基督教是不利于政治伟大的宗教因而对其进行完全的控制,使之屈服于国家。宗教的政治工具化和宗教屈从国家,马基雅维利对宗教的这一政治观点成为现代政治哲学关于宗教和政治关系的主流观点,并被霍布斯、斯宾诺莎、孟德斯鸠等人从不同角度加以发挥。[①]

卢梭在一定程度上也接受了马基雅维利对基督教的政治批判,尽管他一直认为自己是基督徒,并且在基督教的基础上建立了一套信仰体系。在《社会契约论》一书中,他首先和马基雅维利一样强调宗教对于立法者的重要性,对于既不能用强力征服也不能用理性说服人民的立法者来说,必须"借助于另一个秩序的权威,它能够不通过暴力而约束,不需要说服而让人信服",而这个权威就是天国和上帝。[②] 熟谙罗马史的卢梭同样领会努玛的宗教致用的政治魅力。但是并非所有的宗教都对以社会契约为基础的共和国的公民政治有利,譬如基督教就"破坏了国家的统一,造成了从未停止的基督教国家动荡的内部分裂"(Ibid,p.284)。作为纯粹的人的宗教的福音书宗教对于社会精神最为有害,二元对立的天主教则是历史上存在的三种宗教中最为恶劣的,因为它导致人与人冲突,破坏社会团结。在论证了历史上的宗教特别是基督教危害政治生活之后,卢梭提出了一种公民宗教。公民宗教教导人们热爱祖国,遵守法律,履行对国家对同胞的义务。其目的是培育一种社会性的情感,造就公民(Ibid,pp.290-291)。

事实上,马基雅维利式的国家主义宗教构想是近代绝对君主制王朝谋求实现的政教之间的秩序,在法国十六世纪宗教战争以后,绝对主义和高卢主义的兴起即使没有完全实现国家对教会的驯服,至少完成了两者的结盟。卢梭式的公民宗教则在大革命中被罗伯斯比尔践行,虽然不过昙花一现,但却成为十九世纪观念学派(Idéologues)的教育计划、库赞的官方哲学、实证主义和第三共和国的共和主义道德的

---

① 参 Maurice Barbier, *Religion et politique dans la pensée moderne*, Nancy, 1987。

② Du contrat social, Op. cit, pp. 205-206。

精神资源。这两者在托克维尔看来都是对宗教精神和自由精神的共同谋杀,它们实际上是一码事,都是国家垄断政治施行的精神暴力。

托克维尔分析了宗教屈服于国家或宗教与国家结盟的恶劣后果。首先,这将使宗教丧失其超越性。成为现实政治的一部分之后,宗教将像卢梭描述的罗马人的宗教一样"与其说人为上帝战斗不如说上帝为人战斗",超越尘世的永恒上帝因此被套上多变朽败的人的枷锁,可以像人一样随时代变化被嘲讽、攻击和抛弃。其次,如果宗教不能保持其独立性,不能以永恒的关照来为人类的道德和行动提供确定的标准,当民主或革命冲击旧秩序时,宗教与其一起动荡坍塌,人们将失去规范,心灵将陷于混乱,社会也将处于动荡之中。法国大革命后的精神混乱是国家主义的宗教失败的直接后果。最后,宗教对国家的顺服似乎可以维护国家的稳定和秩序,但即使国家有了顺服的臣民,却将找不到有公共精神的公民,并将造成社会和文化的停滞。托克维尔对法国天主教的批评都源于此。

对于公民宗教,托克维尔没有明确地予以讨论,但是可以很清晰地从他的思想看出他的反对。公民宗教意味着政治的宗教化,在民主社会将可能导致社会与国家的一体化,最终呈现的是国家的宗教化,这与二十世纪以来出现的作为世俗宗教的意识形态专制相去不远。公民宗教指向一种对国家的政治崇拜,把政治视为解决一切问题的途径,①进而建立国家对社会和公民的霸权而剥夺自由。从《论美国的民主》到《旧制度与大革命》,托克维尔始终不渝地批判国家集权,视之为政治自由的大敌。政治自由是一切自由的基础和保障,也只有政治自由才能创造出公民精神。虽然托克维尔继承了卢梭的核心政治问题,即如何塑造公民,但是,他看到了卢梭所没有看到的法国大革命的公民宗教暴政,在他看来,一切强制性的公民美德教育和崇拜的危险性是任何建立公民政治的努力都必须警惕的。托克维尔对卢梭的公民宗教塑造公民这一意图并不会反对,但是公民宗教因其专制倾向,在宗教领域和政治领域会对政治和宗教两者的彼此独立构成威

---

① 参 François Furet, *Penser la révolution française* Paris, 1978。

胁,因而必须被拒绝。[1]

政治之外超越维度的存在意味着拒绝把政治作为解决一切问题的手段,承认灵魂在此世之外有其永恒的国度。所以,在托克维尔看来,基督教在美国的繁荣是人类生活的正常现象。而读过托克维尔的马克思则认为美国宗教的兴盛实际上表明资产阶级国家不能够解决人的问题,所以必须进行彻底的社会和政治革命,最终在共产主义社会实现人的解放,取消人的宗教需要。[2] 在托克维尔看来,这无疑是对人性的扭曲,是对政治虚妄的幻想。

托克维尔在拒绝了宗教的政治化和政治的宗教化之后,大力倡导教会和国家分离,这是他在《论美国的民主》讨论政教关系时阐释的主要观点。他还希望在这一分离的前提下使宗教保持某种公民性,也就是说使宗教在看顾人的灵魂的同时引导人们关注和参与公共的和政治的事业。然而,这时托克维尔遇到了困难。尽管他批评马基雅维利和卢梭对基督教的拒斥,他也不得不私下里承认他们对基督教的批评并非全无道理。在和高毕诺(Arthur de Gobineau)[3]关于基督教的辩论中,托克维尔虽然认定基督教是现代道德的基础,但是他也承认基督教的弱点是忽视了公共德性:

基督教和基督教道德立足于所有政治权力和所有民族之外。

---

① 参托克维尔对国家宗教和官方哲学的批评(DA,II,p.132),贝拉提出的美国公民宗教虽然借用了卢梭公民宗教的概念,但两者有相当的不同。美国的公民宗教是基督教在美国的政治变体,是美国人独特的历史起源和历史发展自然形成的结果,对上帝的政治信仰以及上帝和政治的和谐关系是一种美国概念或者美国神话。卢梭的公民宗教虽然也借用了基督教的概念,但其"权威、智慧、仁慈、全知全能的天公"的信念却要由主权者来设立,因而是一种强制性的宗教,这不能和美国式的成为民宗政治心态和政治文化的公民宗教相提并论。美国的公民宗教可以用来解释美国历史,但不能作为一种宗教而普遍化,而在其他不具备美国的历史独特性的民族,引人公民宗教是相当危险的事情。对于贝拉的公民宗教的讨论,参刘小枫著,《现代性社会理论绪论:现代性和现代中国》,上海三联 1998,514 页。

② 对马克思与托克维尔宗教思想的比较分析,参刘小枫,前引书,页 439 - 452。Agnès Antoine, L'impensé de la démocratie: Tocqueville, la citoyenneté et la religion, Fayard, 2003, pp. 138 - 141。

③ 关于高毕诺其人及思想历程,参 Jean - jacques Chevallier, Introduction Ibid. pp.9 - 35。

> 其伟大之处在于在所有民族国家的社会之外构成一个人类社会。作为公民的人与人之间的义务,公民对于祖国的责任,也就是说公共德性,在我看来在基督教道德中没有被很好地界定且相当被忽视。(Tome IX,46)

在《论美国的民主》中,托克维尔没有太多涉及这个问题,那么这是不是意味在美国不存在这个问题?在《论美国的民主》中,我们看到成为公民和基督徒并不冲突。中世纪后期的政治神学从基督教教义中发展出爱国主义,从圣爱中推导出对 Patria 的爱,公民为祖国而死被认为是对灵魂的拯救。[①] 在此意义上,公民不只是基督教并且是基督徒的典范。托克维尔没有在祖国和天国之间建立直接的关联,不过他指出这种关联是人们必然试图要建立的:"听任人类精神追随其倾向,它将以一种统一的方式治理政治社会和上帝之城;如果我能这样说的话,它试图调谐天国和人间?"(DA,I,p.223)在美国,这种调谐成功地使基督教成为"民主的和共和的"宗教,"(基督教)特别地在政治事务中推动了共和和民主的建立。政治和宗教在原则上保持一致,并一直如此"(DA,I,p.224)。在美国,这种和谐的形成是宗教和政治互动的结果,应当追溯到美国的清教起源,它在政治上指向了民主和共和。清教不只是宗教学说和实践,它混合了"最绝对的民主和共和理论"(DA,I,p.29),而在政治实践上清教徒通过面对上帝的民主契约建构政治共同体。托克维尔并不认为清教的政治理论和实践是形成新英格兰殖民地政治制度和精神的唯一重要因素,[②]但清教及基督教对美国民主发展的贡献不容否认。[③]

但是,新英格兰清教的共和政治体最初却是因其明显的宗教目的

---

① Ernst Hartwig Kantoroiwicz, *The king's two bodies: a studyin mediaeval political theology* Princeton, 1957, P 240。patria 这时不再是灵魂的天国,而是此世的民族国家。

② 其他重要因素有英国的政治文化传统、英国对新英格兰殖民地的治理方式以及移民的社会状况等等。

③ 参 Robert Bellah, *Religion and the Legitimation of the American Republic in The broken covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, The university of chicago press, 1975。

而政教合一，在立法中在社会道德方面对公民进行严苛的约束。托克维尔对此进行了严厉批评，他称其严苛的社会和道德法令是暴政性的，然而这些暴政性的法令却是签订契约建立共同体的人自由地同意和接受的。这些法令在他看来是人类精神的耻辱，是人不能把握真理和正义的表现（DA，I，pp. 32 – 33）。这充分体现出基督徒调谐"天国和人间"的冲动。这时，基督徒试图以教会伦理来规定公共道德，把基督徒彼此之间的义务转化为公共德性，要把祖国变成天国。这一冲动很容易演化成控制政权的欲望，既背离福音书精神也有害于政治的公共德性。所以，基督教必须对自己的政治欲望加以节制，必须接受国家和教会的分离，这样才有可能以一种自由的公共精神调谐"天国和人间"。

托克维尔对美国的基督教所体现出的公共精神的讨论表明：基督教并不必然像马基雅维利和卢梭认为的那样成为祖国内部的异邦，历史上基督教的政治失败并不意味着基督教本身在政治上必然失败。然而，美国基督教的政治成功在西方历史上可以被视为一次先例，除了新教的政治思想的贡献之外，很大程度上得益于美国没有旧制度。基督教不需要像在欧洲那样面对既定政治权力，并因此有较多的空间来从教会和政治两个方面调校两者的关系。在欧洲大陆，基督教的政治转型更为艰难。大革命以后，法国的天主教长期在旧制度的复辟企图和法国社会的民主要求之间摇摆，不能把握其政治方向。拉梅奈等人发起的天主教自由主义运动举步维艰，而教会仍然寻求和当权者合作，以维持其自身在法国社会的政治、社会和道德权力。这是 1802 年拿破仑和教皇达成教务专约，教会从属国家后法国天主教会的情形。[1]复辟时期，天主教会试图和波旁王朝达成王位和祭坛的结盟，复辟旧

---

① 同年，夏多布里昂发表《基督教真谛》。经历了革命和恐怖的法国人前所未有地体会到宗教的必要性，他们从阅读这本书开始回归基督教。不应忽视的是，夏多布里昂在题辞里把这本书献给了第一执政，这预示了十九世纪法国天主教的"复兴"依然是政治的而非宗教的（这显然不同于宗教战争后的十七世纪），并且一直在混乱的政治形势中艰难徘徊，几乎从来不能把握现代政治的脉象，并不断激化法国人反教会的热情，最终不得不在 1905 年政教分离法案中被共和国以世俗性原则（laïcité）驱出国家政治。

制度,结果激起社会的不满,反教权主义从此成为法国思想界和共和主义政治运动的强劲潮流;七月王朝时期,就教育自由权天主教会和学界展开的争夺再次强化了教会和社会之间的紧张;第二帝国时期,天主教会满足于拿破仑三世对教会的优待而完全不追究这位僭主当政的不合法性和他对自由的践踏,这激起了托克维尔的愤怒。他认识到事实上天主教会囿于自身的政治和社会利益及其传统的权威模式,很少能够理解现代性和现代政治的精神,遑论以超越的态度旁观地介入公共生活,①因此必须以一种独立的公共精神来像在美国那样转换天主教。而在他看来,基督教精神和福音书为这一转换提供了可能,私人道德和公共德性的和谐是基督教所能实现的。

首先,他批评天主教强调私人或家庭道德而忽视公共道德也就是"每个公民对他的国家和他属于其中的人类社会的义务"。② 他指出虽然神父不应当教导教众就选择共和国还是君主制作出判断,但是他希望他们告诉教众

> 他们是基督徒,同时他们属于伟大的人类组织之一,它们由上帝创建,目的无疑是为了使个体之间彼此依附的纽带更为清晰可见,这些组织称为人民,其领土称为祖国。我希望他们让人们在心里更深刻地认识到,每个人首先属于这个集体,其次才属于他自己。我希望,对于这个集体的存在,任何人都不得无动于衷,更不允许把这种无动于衷变成一种懈怠的德行,这种德性有损我们被赋予的许多最高贵的本性;我希望每个人对在这个存在中发生的一切负责,所有人都为它的繁荣不懈地奋斗,并警醒他们自己只能遵从仁慈、受尊敬和合法的权威。(Ibid,pp296 - 297)

---

① 施密特对天主教政治形式的颂歌式阐释把天主教这一"对立复合体"表现为在公共领域中自上而下的代表和权威的绝对实现,其目的是完成宗教大法官式的对敌基督的阻拦、对世界秩序的持守、对没有传统的机器的疯狂革命的对抗。然而问题是,天主教在传统权威的崩解和现代民主的成长之间,其代表性已经遭到深刻的怀疑。卡尔·施米特,"罗马天主教与政治形式",《施米特文集》,卷一,刘小枫编,上海人民 2004 年,45 - 77 页。

② 1856 年 9 月托克维尔致斯维琴夫人的信。OC,T. XV,2,p. 292。

对于被认为是从福音书中耶稣的教导——把上帝的归上帝，凯撒的归凯撒推导出的基督徒的政治职责：服从当权者，不管这当权者是谁，托克维尔予以了批评，并认为这种观念出于对福音书的注释，而非福音书自身的精神，并指出对恶的反抗是基督徒的义务：

> 是的，基督教无疑能存在于一切政府的统治下；这是其真实状况的特征之一；它从来没有依附也永远不会投身于某个特定形式的政府或者某个民族的伟大；它甚至能够在最恶劣的政府中获得胜利，甚至在这些恶劣的政府强加给人们的恶中它能够找到令人钦佩的美德的材料；但是，如果我没有弄错的话，这绝不意味着它应当使人对这些恶麻木漠然，绝不意味着每个人不应当有义务勇敢地把他的同胞从这些恶中解救出来，他的良知启示他发现的正当方式。

僭主践踏自由，国人击掌欢呼，天国的子民亦依附顺从，托克维尔的愤懑在这几行犀利激昂的文字间暴露无遗。不过可以看出，托克维尔相信依然能从福音书模糊的表述和基督教的精神中推断出公共德性也是基督教倡导的美德。这种德性决不只是《罗马书》十三章规定的对当权者的服从，而是一种在神圣正义引导下的对人类政治事务的关注和参与、对恶的警惕和斗争。

面对马基雅维利和卢梭对基督教的政治批评，托克维尔仍然试图从基督教自身内部挖掘出基督教面对政治的限度和自由，从基督教的内在精神寻找公共德性的资源。前文指出，托克维尔希望基督教能够以其对灵魂的超越的、指向永恒的关怀为现代民主提供道德边界，而托克维尔对现代语境下的基督教的道德和政治思考根本上从基督教的本质精神出发，并试图超越基督教的历史的和教会的形式。他在回应高毕诺对基督教的批评时，所强调的就是把基督教和其历史形式区分开来，把福音书和基督教的宗教实体区分开来（OC，Tome IX，pp57－58）。也正是从基督教内在的道德和爱入手，托克维尔阐释了基督

教和古代及现代性的关系。

结语:基督教和现代道德

托克维尔没有构想一个民主的基督教起源、认为从基督教可以开出民主。不过他指出基督教和民主有亲缘性,两者分享某些共同的价值。但是民主抛弃了这些价值的宗教的和超越的基础而由自身获得正当性和自主。摆脱了基督教的制约之后的民主从一开始就对基督教构成了潜在威胁,而没有超越维度的约束的民主将可能成为一种无序。对于尼采把民主归咎于基督教并把两者一同抛弃的主张,托克维尔或许可以如此回应:民主的问题在于民主对基督教潜在的威胁和拒斥,而不是民主源于基督教;民主亦不源于基督教。民主和基督教都源于人的本性,只是前者是自然的本性,后者是超自然的本性。托克维尔的这一观点并非简单地为基督教辩护,而是指出民主必须在民主之外寻找其力量和源泉,这是托克维尔思想的微妙之处。

托克维尔在他和高毕诺就基督教和现代道德之关系的辩论中较深入地讨论了这个问题。1840 年路易·菲利普在维克多·库赞的建议下要求道德和政治科学院提交一份报告:"1789 年至 1830 年道德和政治科学发展状况综述"。托克维尔负责该报告的道德部分,他聘请了当时只有 27 岁的高毕诺做他的助手。然而,两个人在现代道德的基础这一重大问题上发生了巨大分歧,就基督教和现代道德的关系展开了辩论。托克维尔首先要求高毕诺就这一问题进行思考:"现代道德家的著作和发现中有什么明确的新东西?"(Ibid,p. 45)托克维尔紧接着说明现代不只是大革命以来的半个世纪,而是此之前的和中世纪完全决裂的一代人。现代与基督教主导社会的时代相对,这体现出十九世纪清晰的现代意识。高毕诺给予了简单明确的尼采式回答。他认为基督教不过在宣扬廉价地忍受痛苦从而使人的自主性被剥夺,因此基督教道德无甚价值,而现代道德是针对基督教的重大创新,因为它突出了人的能动性。托克维尔完全不接受这一点,相反他认为基督

教是现代道德的基础。[①] 在他看来，现代的出现并没有在道德领域带来根本性的变化，因为这一变化已经由基督教完成。首先基督教的"爱(Charité)"在古代是不存在的，而宽恕、贞节、谦卑也是基督教的创造。[②] 此外，基督教颠转了古代的道德谱系，在三个方面改变了德行的价值体系。首先基督教改变了道德的价值顺序，所有温和的甚至温柔的道德譬如人道、怜悯、宽容、宽恕等等被认为高于古代崇尚的"野性的、粗直的"德行。其次基督教扩大了责任的范围，将道德普世化，使之接纳于古代被排斥的边缘人和奴隶。第三，基督教把生活的目的从此世转移到了彼岸，从而使道德更加纯粹、公正、精神化。[③]

现代道德并没有在这幅图景上增添新的决定性内容，但它在继承基督教的人性化道德观念的同时，抛弃了基督教道德的超越性和灵性，将其物质化。在托克维尔看来，现代道德两个重要的基本方面，即权利平等和救助弱者的义务都是基督教伦理的衍生。但是基督教的平等原则针对灵性，现代社会将其转移至可见的领域。救助弱者是基督教的爱(Charité)的行动，是基督徒持守基督的教导爱上帝爱邻人的伦理实践，然而在现代社会当弱者贫者被视为社会问题之后，基督教的个人的和共同体教会的爱的实践被国家的社会救济取代，灵性领域的奉献成为法律社会领域的政治问题。[④] 现代道德摆脱基督教的爱的关系后的道德社会化和国家化是取消个体伦理的过程，也就是说道德的主体不再是个体，而是国家，如高毕诺所言："应当由国家来照顾穷人"——这被他认为是路易十六以来最重大的一个理念。高毕诺认为现代道德的这一变化是道德史上的重大进步，他的表述充分地揭示了这一变化的非个体性特征："人们不再操心人，不再为个别的痛苦忧

---

① "基督教是现代道德的重要资源"，Ibid，p. 59 cf. p. 68。

② Tocqueville，Sur la morale in Mélanges，OC T. XVI，pp. 224 – 5。托克维尔特意指出爱的内涵"不是指人们应当互相帮助的一般概念，而是生活的特定原则，积极的和习常的情感，植根于对上帝的爱中的激情"。

③ OC，T，IX，pp. 45 – 46。不过不能就此推断说托克维尔不喜欢古代的道德。他对古代的德性(希腊罗马的城邦精神、英雄主义、爱国主义)给予了非常高的评价，甚至认为它们是最令人钦佩的。OC，T，XVI，p. 223。

④ Cf Tocqueville，Mémoire sur le paupérisme，Ibid，pp. 126 – 139。

虑。激发怜悯的外在环境被认为是不存在的;一言以蔽之,人们不再愿意对人(homme)有同情感,人们只关心人类(humanité)"(OC,T, IX,p. 52)。

高毕诺所欣赏的现代道德的创新在托克维尔看来都是基督教信仰衰落所导致,是现代人离开上帝而关注自我、拒绝彼岸而追求现实利益的表现。现代道德是把基督教伦理世俗化、现实化、人性化的结果(Ibid, p. 58)。高毕诺的观点固然不能覆盖现代道德,但揭示出现代道德的一个重大特征:道德不再是情感的范畴而成为一种利益。托克维尔对此有很清晰的洞察,他的《论美国的民主》整部书都是在提醒民主时代的人们,利益可能让人忘记道德和灵魂。对于高毕诺津津乐道的道德的非个体化和国家化,托克维尔视之为民主时代的大敌,是他所揭示的民主时代最可怕的专制的基础(DA, II, pp. 263 - 270)。

如果把托克维尔和高毕诺的辩论与《论美国的民主》联系起来看,我们发现基督教道德和现代道德之间的传承转换同样可以被认为是《论美国的民主》一书的参照系。《论美国的民主》一书在民主制和贵族制的对参之外,隐藏着民主和基督教的比较分析。这一比较指向的实质是民主和现代的根本问题,因此促使我们认真对待基督教之于民主和现代的意义,并或者由此思考"民主的天意"。

托克维尔两题议

林国荣

托克维尔眼中的美国1787宪法与古罗马十二铜表法之比较

新大陆1787宪法常常为人们满怀敬意地加以回望，已经有如此众多的杰出作家就这部大法的各个方面及其整个性格进行了生动的刻画，其中托克维尔评之为美利坚民族“自豪的想象力的荣誉顶点”，并且解释说：

> 看到一个伟大民族在立法者通知他们政府的车轮已经停止运转后，仍能稳稳当当，不慌不忙地进行自省，深入检查故障的原因，足足用了两年时间去寻找医治办法，而在找到医治办法时又能不流一滴泪、不流一滴血地自愿服从它，倒使人们觉得这是社会历史上的一件新事。

就雄壮气质而论，1787的制宪会议及其功绩确实远远比不上“用一只手去扑灭国内燃起的大火，同时能用另只手在国外挥舞火炬”的法国大革命，但是就人类事物中审慎、智慧和冷静等诸多方面而言，托

克维尔也确实道出了实情,那就是:"美国革命结束之际,正是法国大革命开始之时"。

1787宪法,自其诞生之日至今的法学家和法官们就这部大法的各个方面予以了审慎、精致的解释和发挥,尽管在其诞生之日,依据欧洲人的标准,事实上还很少有新大陆居民的文化水平足以从哪怕字面上去阅读这部法典。本文除了进行一些一般性的反思之外,绝不可能再包含更多的内容了。

进行这种一般性反思的有效办法之一,就是拿它同另一部在文明人类的司法和法理历史当中占据同等重要地位的法典(如果确实可以这么以现代方式称呼的话)进行有益的和确实可行的比对。这另一部法典就是来自古代罗马城的十二铜表法;这部法典最终成为古代世界的法律,在现代世界生存下来,并成为一些伟大民族的法典的基础,比如法国、意大利和德国,并且还以不同程度上被淡化的方式存活在当今世界的其他许多国家的法律生活当中。

1787宪法是新大陆第一份具备高度法律意义的文件,与之相当的就是古罗马的十二铜表法。在文明世界的其他民族或国家,无论是古代还是现代,我们似乎都未曾见证过这两部法典所带来的那种奇特气象:它们创生于民族成长的开端,却又如此强有力地影响了随后民族法律的发展,进而又影响到整个民族的生活方式。在这方面,可能最近似的例子就是《摩西五经》中的摩西律法和默罕莫德的《古兰经》,但是,由于双方在根本上就不是一回事情,所以就没必要更多地追究其他方面的不同了。

《十二铜表法》大概施行于罗马人进行惊人扩张和罗马法"现代化"之前约四个世纪,而国家扩张以及与之相应的罗马法的"现代化"开始于共和国的最后阶段。1787宪法则施行于林肯之前一百年、罗斯福之前将近两百年,在这期间,美国的法律和宪法都逐次迈入了新的发展阶段。十二铜表法和1787宪法都包含了私法和公法两大门类。但是,在古罗马,这两大门类之间并没有清楚的区分,甚至也不存在形式上的划分;而1787宪法则以公法和私法之间严格的内容和逻辑划分为特征和性格。令人吃惊的是,最终的局势和未来的发展表明,在

古罗马，私法元素具备了压倒性的地位；而在美国，情况却恰恰相反，是公法元素或者说宪政元素获得了这个地位，后世著名的马歇尔大法官所倡议、并巧妙确立和发挥的司法复审权更是赋予这个地位以如虎添翼之势。

两部法典的示人面相殊为不同；1787 宪法，如托克维尔所巧妙概括的那样，"人人可得而研究之"；十二铜表则如西塞罗所形容，是"必要的诗歌"，"小孩子可得而诵读之"。但是，两部法典皆起自政治局势之危难时刻。十二铜表法的筹备和通过，是为了满足古罗马平民的要求，意图给未进行执政官人选改革之前过于任意、武断的执政官权力，作出正式的、永久的定义，并由此而对之加以限制，因此，里面包含了大量条款，以保护个体公民的公民权利。同样，1787 宪法诞生于刚刚结束的独立战争，人们对英国国王在国内及殖民地在税收、贸易和法律统治领域所表现出的任意、武断乃至暴力的记忆和痛苦，在很大程度上成为制定这部宪法的动力，取消王权，并给潜在或可能出现的行政权的专断行为施加限制，成了新大陆自由的基石。在这方面，托克维尔再次发挥了他那巧妙、调皮、但也不失洞察和预言能力的叙述天才：

> 一般来说，法律在其划定的范围内给予美国公务人员的自由，要比法国公务人员享受的这种自由大。有时，多数地方甚至准许公务人员越过规定的界限。舆论保护他们，他们人多势众，所以他们敢做连看惯了专断权的欧洲人见了也大吃一惊的事情。一些习惯就这样在自由中形成，而这些习惯终有一天会给自由带来致命的危害。

对于美国人的这种对待执行权的令人颇感怪异、而且几乎就是悖论式的宽容精神，托克维尔追根溯源地将其归因于新大陆殖民地时期所具备的那种"理性和民情"；这也同样如托克维尔所总结的那样：1787 宪法制定之时，"昔日鼓舞他们起来革命的那股政治热情只是部分地消沉下去，而且制定（最早那两部——引者注）宪法的所有伟大人

物仍然健在。这对美国来说是两件幸事”。

十二铜表同样诞生于对罗马执行权之专断和任意倾向的警惕和抵抗意志当中,但不同的是,十二铜表之制定所依据的准则在主要方面乃是“古老的生活标准”,在其次但并不是不重要的方面,才是自由;这和1787宪法所依据的精神恰成相反。就其结果而论,则是同一的,这些条款一旦诞生,就从来不曾取消过,并在随后的历史中不断得到新的解释和扩展。由此,十二铜表和1787宪法就分别成为了罗马民族和美利坚民族法律进程的正式出发点,它们都是民族生长或者国家建构的漫长链条中的第一个环节,而这个漫长链条本身正是用来塑造各自民族的心灵,并将一个自由政府维系成为一个统一的整体,不管罗马人或者美国人走到哪里,只要他们仍然用拉丁语或者英语讲话。当新英格兰殖民地构造自己的第一部马萨诸塞和佛吉尼亚宪法,并借此拒绝对王权宣誓效忠的时候,当时殖民地人民心中的样板就是1689年的权利法案,它同样也构成了1787宪法的精神实质。通过这样的继承链条,那些来自五百年前“大宪章”的古老条款,大部分几乎是以其原初的行文方式,直接进入了1787联邦宪法,并以其精神支配了1788-1791年间最早的十个宪法修正案。

1787宪法也为后来历史进程中的共和宪法提供了借以仿效的榜样;比如,西班牙美洲和法国。1790年往后,变动不居的各个法国政府都不愿意在形式上脱离这样一个1787样板。“自然”权利,这个对斯蒂芬·朗顿和后世的英国人来说仅仅具有实际和实用意义的术语,在1787之后发生了性质上的转变,并经由卢梭精神的再洗礼之后,具备了更为宽泛和更为模糊的意涵,其深展程度,非观念史上其他名词可比肩。1787宪法的样板效应可进一步扩展至瑞士邦联和其他的欧洲国家;宪法的制定者们也许并没有意识到,他们创作了比他们自己所能想象的更完美的作品;其完美之处从根本上说,乃在于1787宪法与“大宪章”不同,前者是平民之间的普遍约定,事关原则;而后者则是贵族与一时疏忽的国王之间的约定,事关实用和权宜。

与上述二者皆大异其趣,十二铜表以现代的标准衡量,则是由贵族阶层内部的内讧而催生,维柯再形象不过地将之比喻为古罗马人之

农神庆典。

但是,1787 宪法和十二铜表的立法性格是一样的。就十二铜表的立法过程而论,立法会的主席必须首先以主动姿态向与会民众高声询问:“你们是否同意遵守刚才提出的法律?”民众则仅仅做出或是或否的回答;这似乎仅仅是一个形式的问题,但却有重大的真实意义蕴涵其中! 1787 宪法亦如此。

十二铜表和 1787 宪法一经确立,都是普通程序所无法更改的;在这方面,两者都为后世立下了样板。就事实而论,两者中的许多条款都将因为不能应付共同体日渐前行的局势,而倍感荒废之嫌。十二铜表中某一表的某一条款、甚至是某一表在随后几年间就丧失实际效用,其他条款也将随时间而有所改变。但是,直到西塞罗的青年时代,孩子们仍然能够用心去习得这些古旧条款,以之作为“必要之诗”。1787 宪法在 18 世纪显得如此神圣,以至于那些当过律师的人很是怀疑普通的立法能否对之加以改变。但是,到了 1914 年,1787 宪法中的许多条款都被搁置了,其他条款则依然在各州被视为有约束力,直到今天;这种情形正如十二铜表中的某些条款在查士丁尼时代也依然在色雷斯和叙利亚被视为有约束力一样,而查士丁尼大帝则是个对清除先例立法毫不手软的人。

十二铜表和 1787 宪法都以其行文的直接和精确,而为后来的许多代人树立了成文立法的典范,并产生了健康的影响;这种情况在十二铜表一直持续到安东尼皇帝时代终止,原因是当时败坏的文风影响到法律,使之后的罗马皇帝的立法开始因之而一起堕落;而 1787 宪法,则持续到林肯时代,原因是来自社会动力层面的复杂冲突和纠缠,使法律本身无所适从,往往是为了达到各方力量所要求的精确和完整,结果是过分的烦琐和对细节的冗长列举,这样的情况似乎在我们今天不仅不罕见,而是处处可见,天天可见。所不同的是,十二铜表在安东尼诸帝时代,已无复育之机;而 1787 宪法经历内战洗礼后,又迅速恢复生机。

应该从法律领域进一步到历史领域,让我们看看两者为推进自由和善良政府而各自作出的贡献。

首当其冲的,无疑应当是代议制政府原则的确立;将这个功劳归于 1787 宪法似乎让人颇感诧异,但我的解释是:如果一定将之归于一部法典的话,那就是非 1787 宪法莫属。的确,1787 宪法之前,英国议会中的代议制体制较之世界上任何地方都发展得更完备,但在英国,它表现为一个漫长的过程,其根源至少可明确追溯至 1215 年,而在那个时候,甚至在变革运动最为明显的法国地区和西班牙地区,也未见有市民思潮在法律领域的涌动。是实用考虑而非原则考虑主宰了英国代议制发展的进程;甚至在著名哲学家约翰·斯图亚特·米尔集代议制理论大成的经典作品中,我们要想见到将"自然权利"的观念同代议制政府联系起来,也是难上加难,1787 宪法在政治实践中轻易就做到了这一点,这一点确实难能可贵,因为它不是将代议制原则扎根于"历史",而是扎根于"自然"。

1787 宪法对人类自由的贡献也表现在对"法律至高无上"这一原则的确认和执行当中。法律高于王权是英国普通法法官们的执着信念,不可动摇,不可更改;但是,1787 宪法则致力于取消王权。在英国,法律高于王权的信念乃是逐步发展而成,它最早来源于法律高于武断权力这一朴实信念当中,王权是否就意味着武断,在 13 至 17 世纪的历史背景下,似乎很难得到确定的答案,而在 13 到 15 世纪当中,王权在很大程度上往往就是人们心目中规则的象征,人们怎么回忆查理曼大帝,就会怎么尊重他们自己的国王。法律至高无上这一原则乃产生于对一个原则的稳步确信和声明当中,这个原则其实很简单:执行权的任何使用都必须到法庭面前经受检验,以确认它是否侵犯了臣民的权利。正是对臣民权利的这种保证,真正激发了 18 世纪欧洲大陆观察家们对英国政体的羡慕,其中的伏尔泰和孟德斯鸠更是将之奉为样板,提供给那些不够幸运的国家去模仿。

但是,就这个原则本身的命运来说,我们决不能忘记从 15 世纪到 17 世纪这三百年中,议会和社会人士的努力,其中包括《乌托邦》的作者托马斯·莫尔大法官和坎特伯雷大主教贝克特这样的人物,不管斯威夫特如何警告我们对他们可能产生的错误印象,但在世人眼中,他们都是捍卫自由的英雄和殉道者;这些为捍卫自由而在 15 到 17 世纪

间付出努力甚至生命的人，在包括他们的常规战场——议会，同样也不能忘记他们之前的先辈，正是他们起草了大宪章，并努力在国家的中层阶级和上层阶级人们的心灵中，养育起对自由的爱；没有他们，也就不可能在后来推翻查理一世、驱逐詹姆斯二世。反抗权（虽然这并不一定意味着弑君权）早在宗教改革前数个世纪的时间里，就已经成为人们自由之路上的守护神。

1787 宪法对自由的贡献并不少。在将自由确立为天赋权利之外，独立战争又特别地为自由培养起一种独立感，这种独立感一方面为自由所必不可少，另一方面，这样的独立感在自由尚是个奢侈品的时候，却能够独立存在于人们内心，以至于终于有一天，人们为了独立，宁可放弃自由。在这个时候，“独立”几乎又成了“解放”的同义语。

1787 宪法之前，一直以“自由”为傲的是英国人；这导致了英国人对其他社会的宗教信仰和政治传统的鄙视，这种情绪甚至一直延续到 19 世纪下半叶。然而，英国人自己并不是不明白，那些赞扬英国优越性的人，他们这样做与其说是由于自由的原因，还不如说是由于一系列偶然环境的影响。比如说：热带令人难以忍受的气候因素，对热带的轻视，这一点在从博丹到孟德斯鸠的历来论述中已成定论，前者认为，热带气候导致那里居住的人种必定缺乏修辞艺术，而后者则确认热带不存在作为艺术的政治，总之，在这个气候带，不可能存在自由；再比如说：“东方专制”造成的一系列侮辱人格的恶果，这都是实实在在摆在眼前的事实，自行成立，无需讨论；还包括所有社会要接近英国的水平，就必须经历一系列固定的历史阶段的观点。从 17 到 19 世纪，绝大多数英国人都认为，人类的本性在根本上都是一样的，都尊崇理性，能够通过吸收更先进的思想和制度，并改革或摒弃腐败的非人性的做法，获得发展和进步；对这一点，“高贵的野蛮人”的仰慕者和奴隶制度的反对者都深信不疑。

这种普遍的看法在 19 世纪的英国帝国范围内开始逐渐改变了。英国物质文明发展的步伐加快，英国人意识到本国水平和非欧洲社会的水平之间的差距在扩大；而且他们对非欧洲社会的了解进一步加深。这些都使得英国人对“低等”文化的批评和蔑视更加明显。这种

批评起初通常搀杂着人类本性同一的持久信念,使许多人产生了一种矛盾心理:既对非欧洲文化不屑一顾,又对改变其前景坚持乐观态度。

然而,迅速改变殖民地或屈从于其自由观念影响之地的文化的希望很快就破灭了。印度的改革和宗教信仰的改变没有获得明显的效果;非洲的复兴没有在奴隶贸易被禁止和引进新的"合法"商品之后发生;西印度社会在奴隶获得解放后重又陷入贫困和绝望的境地。1857年印度大起义和1865年牙买加叛乱造成了巨大的震动。人们普遍觉得,这些叛乱是对英国政策及其价值观的否定。非欧洲人适应英国标准的能力因此受到质疑。

在其他方面的发展也使人们对人类的共同性产生深切怀疑。有些种族,比如印第安人、毛利人和澳大利亚土著,其人口在明显减少,慢慢有消亡的趋势,由此引发了生存必须具备什么素质的问题。维多利亚时代的人对测量和统计数字的热衷进一步扩展到人类体格、骨头大小以及脑容量等领域。文化上的成就和民族特性相互依赖的观点逐渐为人所接受。

大英帝国在许多方面的经验似乎都在为以达尔文的《物种起源》为标志的进化论思想提供证明。尽管达尔文本人倒不怎么愿意把他的理论指向人类社会,但人们已经迫不及待了。"种族"是一种现实存在,这恰好为帝国及其自由观念在历史和地域所经历的曲折失败与希望的破灭提供了现成的合理解释。英国的对外征服、以及随之而来的自由观念的统治,即使是在最顺利的时候,也需要给国内抱怨征服和统治费用的选民、以及对滥用权力和信任的行为持批评态度的人道主义者和受害者一个说法。而种族的自然优越性和一个无可争辩、科学已经被确认的种族等级体系观点,比任何"开化使命"更能为负有传播自由使命的英国提供表面上无可辩驳的辩护。

随着阶级的差别和不相容性在维多利亚时代中期的迅速发展,阶级和种族的混合状态在全帝国范围内使殖民地承受着双重的危险负担。这些种族主义的巨大影响力,使许多殖民地居民开始接受白人对现实的解释,从而使其势头更加凶猛,观念本身也更深入人心。

种族是英国人用于被他们统治的人群的一个概念。种族有三六

九等之分的观念,可以为英国的统治提供借口。然而,在这个格局中,英国人自己也是一个种族,通常被称作“盎格鲁-萨克逊人”。这个种族中还包含有苏格兰人、威尔士人和爱尔兰的凯尔特人。但对大多数英国人来说,英国人不是由一个种族构成,而是由一个含有多种不同成分的民族构成。民族把人民团结在一起,而种族却使他们分裂。种族有等级之分,而所有的民族则一律被视为平等。这一点特别体现在第一次世界大战期间人们的言谈和国联的创立中,国联中所有的民族国家都是平等的成员。民族自决原则就因此而是题中之义了。如果殖民地由民族构成,他们就将拥有与不列颠民族平等的地位,而英国人对他们实行统治的合法性也就站不住脚了。因此,即使在这么一个时代,英国人还仍然坚持殖民地只是不同种族的集合体,这不足为奇。而殖民地舆论的领袖们越来越否定这种说法,并竭力鼓励本地人民树立起民族的信念。由此,最有可能出现的结果就是一个像甘地这样的人,他从“非暴力运动”中得出的最后结论是:“我对英国人并无敌意,但我痛恨他们的文明”。对甘地来说,政治只是改造印度道德和宗教的一个手段,它本身永远不是目的。他希望看到的印度是从他的传统中新生的印度,而不是一个中央集权的“现代的”、“发达的”和世俗的工业社会。甘地理想的印度就像是众多小村庄中的一个,其成员自由承担相互的义务并凝聚在一起;对他来说,运动本身可能比要实现的目标更重要;他对目标看得很淡很淡,他寻求的是真理,而不是政治解决办法,更不是自由,不管这是英国人引以为傲的那种自由,还是具体的个人自由。但是,真理是很难找到的,即使甘地大难不死也是一样;而自由却从此失落。而与此同时的真纳则致力于使印度的穆斯林相信他们是一个完整的民族,并因此与印度人、锡克人、基督徒相分离,印巴分治的功过在此不好评说,但是那一年所发生的人间大悲剧甚至让甘地和真纳本人也心惊胆战、老泪纵横。可悲的是,这一切却并没有妨碍温斯顿·丘吉尔很直白地将甘地斥为“赤裸裸的骗子”。丘吉尔很难理解甘地作为“圣雄”的特质,正如彼拉多情急之下亦无法弄明白耶稣这个人所包容的更多东西那样;但仅仅在伦敦的那段很难谈得上成功的短暂律师生涯,也未必能使甘地彻头彻尾地领会盎格鲁-萨

克逊自由的风情。

虽然英国殖民统治者认为许多仍然是部落的地方要求建国的主张是不可能的事情,但是他们不能无限期地抵制下去。通过发展语言、教育、宗教和传媒,殖民统治为众多新国家的诞生创造了条件,而这些新的国家并没有准备好以自由为基础,甚至就没打算过就像当初德国人承受罗马法那样,去承受自由。英国人确实真诚地认为自己是在传播自由,事实上付出如此重大的代价,其结果无非是使人们忘记甚至痛恨自由,于是只能得出一个不可能再向前推进一步的结论:这种自由本身出了问题。

英国自由最根本的错误在于:他们把对秩序的渴望深深地嵌入了对自由的构想当中。这种带有强烈"盎格鲁-萨克逊"色彩和性格的自由,这种由特殊的英格兰本土的历史和地理环境决定的自由,如何推及全帝国而不失其效用?殖民地及其民族和资源在无数英语出版物中都被列入清单,绘制成图并进行分门别类,谓之秩序。而现实则完全是另外一回事情:这是个充满差异的帝国,人们历来所获得的有关它的大量信息事实上都可以从许多不同的角度、甚至相反的角度来诠释,因此,任何对之进行强行归类的企图都是枉然。对现实的统一秩序的强调,使得自由只得以实用策略的面目出现,而无法获得其本来抽象观念的色彩,由此而付出的代价则是在丧失了抽象的普遍性之外,也最终埋没了自身,并在帝国影响所及的世界各地、尤其是中上层人们的内心培养起对自由的戒备和仇恨。

此种情境,正如洛克在当年所预言的,"英国如此走下去,有朝一日总会遭遇危机";卢梭可以自称是"平等的朋友",老米拉波也可以"人类的朋友"自谓,但英国人却从来就不具备这个资格。除了洛克是美国的精神之父外,1787 宪法在精神上与这三个人才是同一的。

十二铜表法则与这一切都不同;它塑造了古罗马的共和,并且生活在这个共和当中;当西塞罗确认人类本性四海同一的时候,就意味着斯多亚自然法观念的诞生,意味着罗马法"现代化"的开端;同时也就意味着作为城邦和共和国的古罗马的结束,塑造、支撑并捍卫这个共和的十二铜表也将在精神上走向死亡,尽管内中的私法、尤其是土

地法要素仍得以存活，并得到皇帝任命的大法学家们精而又精的一再改造，去适应一个当时还不太明确的新世界。查士丁尼的格言，“正义是一种忠实而永恒地给予所有人以其权利的意愿”，无疑并不是对早期十二铜表的纲领式概括。乌尔比安说：

> 任何意欲研究法的人，首先应当懂得法这个词从何而来。它从正义一词而来，……法是善和公正的艺术。正是为此，有人会称我们法学家为祭司，因为我们崇拜正义，我们教授这样一类知识：什么是善和公正、分辨公正与不公正、辨别允许的和不允许的，渴望不仅靠对惩罚的恐惧，而且靠奖赏的鼓励，使人向善；我们要求拥有一种真正的哲学，而非一种虚伪的哲学。

毫不奇怪，这里所谓的真正的哲学，定然是希腊哲学，那种诞生自希腊历代旅行家们的哲学；这里所谓的善良和正义则无疑是经过这种哲学剪裁过的一种观念，这种观念并非某个人的或者某个民族的，而是共通地属于作为自然部分的人的理性。在两百多年的时间里，经过奥古斯都授权的法学家们的“专家意见”就是以此为标准或准则，在对古老的十二铜表进行修缮，以达到那种自然本有的正义之理想，一种客观的、远比任何人类发明之物都更崇高而普遍的理想。作为这令人赞赏而又令人悲叹的发展进程之结果，正如布赖斯勋爵所刻画：“不存在任何法学问题它没有涉及；罕有一个政治科学的角落，它的光芒未曾照临。”而这一进程的必要代价就是十二铜表原初精神的死亡，尽管其条款尚存。十二铜表之精神很难用“使人向善”来概括，甚至我们也无法想象十人团曾用乌尔比安的优美文笔去镌刻那堂堂而柔弱的“正义”。十二铜表的基本精神乃是深刻表达罗马人对法律的尊崇，这种尊崇所赖以支撑的乃是罗马人特有的那种铁一般的意志。这种法律意志在所有民族当中都绝无仅有，且无人可比；试想：这样的意志竟然能长时期将元老院的雄心活活斩断，让人民大会的意志生生屈服；在它那古旧而笨拙的条文之下，深深地涌动着强劲而又不缺乏克制力的雄心壮志，并在人们天然正义感的深处培养起更为强大的屈从感或服

从感,而这正是以十二铜表为基础的那种早期罗马人的标志。在这个问题上,恰如蒙森所概括:

> 夏洛克几乎诙谐地向其不共戴天之敌提出条件,竟以立法从严待人;对于割肉逾量这一点,罗马的法律却比这位犹太人所做的更加小心,他们以附加条款予以防止。法律不能明白表示它的用意乃在于:它想建立独立但又不负债累累的农业和商业信用,同时又想严厉取缔一切冒名的所有权和一切背信弃义的行为……契约平常不足以为起诉的依据,但债主的权利得到承认,权利的力量便莫之能御,以致穷人无处得救,无人对他表示慈悲或为他伸张正义。法律乐于处处显示它的锋芒,乐于引起极端之后果,乐于逼使最迟钝的人感受法律观念的残酷无情。日尔曼的法令盛行诗歌体,行文明了生动,读之甚为悦耳,这对罗马人却是陌生的;啊,在罗马的法律里,一切都明晰干脆,不用比喻,没有过多的列举和说教。……自由人不受刑讯,在罗马的法律中乃是一基本条款,其他民族却为之不得不奋斗数千年。可是,罗马的法律之严酷无情却是可怕的,这种法律比威尼斯的牢狱和刑讯室还要令人胆寒,那是一排排的活人坟墓,身临累累债务中的穷人眼见它们在张开大口。但是,罗马人民制定并忍受这一法律,因为在这一法律中,自由和管辖的、所有制和法律程序的永恒原则曾经不折不扣、毫不留情地起着统治作用,古罗马的伟大正是存在于此并奠基于此。

在十二铜表进入"现代化"进程的开端之处,最明显的标志是斯多亚主义以一种清晰的生活态度的方式,向十二铜表提出了统一的伦理和观念要求。这套伦理并非建立在黄金时代的希腊哲学基础上,而恰恰是建立在柏拉图和亚里士多德学派分崩离析的基础之上,他们的代表人物绝不再关心其祖师爷所津津乐道的基本观念,因为没有天才能在这个时代解决这些基本问题,当那些重大问题遭到排斥时,受到关注的只剩下些次要的问题。如此一来,哲学逐渐开始把注意力向庸俗

凡人的日常行为和事件集中,并最后专注于此,没有人再有意去深究思想家心中的、一切行为皆基于其上的深层次重大主题和问题。由此而建立了一大套清规戒律,并醉心于此,智慧之士或通达之士的道德格言和训导被人们作为"洞见"加以无条件的接受,其问题的一般性表达是:"于此事,于此境,我当何为?"这成了卢克莱修身后罗马法的基础问题,而十二铜表的问题却是:"我如何经由一个理智的过程发现何为正当,并由此而发现在此特殊事件中何为正当?"

一位美国法学家曾说道:"美利坚法律今天最需要的,就是罗马法永恒而生气勃勃的影响"。这种影响当然不会是指十二铜表。但对于1787宪法来说,这位法学家的评论可谓道出了真情。

在十二铜表和1787宪法之间,还存在一个至关重要的不同。十二铜表中不存在"清楚明白"的关于最高权力的授权或者分配,这实在是一种笛卡儿式的要求,1787宪法则首先满足了这一要求,全体人民乃是最高权力的握有者。人民全体掌管最高权力,所获得的最直接好处,正如托克维尔在对新大陆行政官风格的生动描绘中所透露的那样,是不用再担心法律和执行权之间的那种在古代似乎是永恒的冲突。一旦法律由人民整体来立,那么作为人民的仆人,他们僭越法律的可能性也就微乎其微了。正如托克维尔所一再强调的那样:

> 当一个人或一个党在美国受到不公正待遇时,你想他或它向谁去诉苦呢?向舆论吗?但舆论是多数制造的。向立法机构吗?但立法机构代表多数,并盲目服从多数。向行政当局吗?但行政首长是由多数选任的,是多数百依百顺的工具。向警察机关吗?但警察不外是多数掌握的军队。向陪审团吗?但陪审团就是拥有宣判权的多数。因此,不管你所告发的事情如何不正义和荒唐,你还得照样服从。

如果在这样的情境中仍然存在对自由的威胁,那么这样的威胁在性质上已经不是那种类似于古代式的或者英国式的威胁,而是来自于一个完全不同的层面,那就是"多数人的暴政"。在任何一个政体中,

都应当为个人的不受限制的发展保留空间,这一点至关重要,否则也正如托克维尔在距离讨论联邦宪法的一个很遥远的地方所暗示的那样,联邦党人确实没有能力在这样的宪法结构中争取到哪怕半代人时间的生存片断,哪怕这法本身最早就是由它来立的。

对于"自由",正如一位当年的罗马史家谈到"帝国"时所说:"应当用获得它时所用的同样手段来保有它"。自由的精神在哪里都是一样的,不同的只是人们愿不愿意用获得它时所用的手段来保有它罢了。

托克维尔的"文学政治"

1768 年狄德罗致函休谟道:"您认为我们的不宽容比你们的无限自由更有利于思想进步;霍尔巴赫、爱尔维修、莫尔莱和绪亚尔不同意您的看法"。单从政治角度来看,还是这位苏格兰人言之成理,自弥尔顿之后,英国人对此向来有经验;但是,若从文人角度判断,我们就不得不同意狄德罗所代表的那个看法。文学与政治之间的冲突在 18 世纪一上演,就立刻达到顶点,其程度亦足可彪炳万代;其结果即使在今天也未在可以预测之列;但其重要性和意义却足以使托克维尔赋予这一现象一个专有的名词——"文学政治"。

文学与政治就各自分立的情况而论,其间的关系向来不和,作为最触目惊心的事件,谁会忘记雅典最高法院的故事?谁又会忘记《圣经》四福音书和圣保罗的故事?文人的自由与政治自由,严格来说是决然不同的两个领域,但现实生活往往要求就它们两者理个高下,分个轻重,麻烦问题随之而来。假如有谁能在思想的完全自由和俯首听命之间指出一个可使我相信的中间立场,也许我会站在这个立场上。但是,谁能找到这个中间立场呢?假定让你按出版许可工作,按命令行事。这时,你该怎么办呢?首先,你可能把作家送交警察,但警察们最终只能把他释放。这样,本来只是一个人的意见就变成全国的人的意见了。因此,你要办的事情是太多了,可是能办成的又太少,你还得接着办下去。这回,让你把作者送交常规的法院,但法官在判决前必

须听取被告的陈述,原来没有敢于公开写进书里的东西便要见于辩护词而不构成犯罪,原来隐晦地写在文章里的话也要重复出现于其他许多文章或文件。说话或写文章只是思想的表现,而如果让我说,我认为这种表现只是思想的外壳,而不是思想本身。你的法庭只是惩罚了思想的外壳,而被告的灵魂却逃脱了惩罚,仍在被告和公众的身上微妙地发生作用。因此,你要办的事情依然太多,而能办成的也依然太少,你还得继续办下去。最后,你给作家设立了出版检查制度。好极了! 我们拥护这个制度。但是,政治法庭不要忙得不可开交吗? 因此,你还是一事无成。你不是突然想起,思想是宣传者越多就越强大的物质力量之一吗? 你不是认为作家就像军队的士兵吗? 但是,与一切强大物质力量相反,思想的威力却往往因表述思想的人为数甚少而增强。一个有能力的人在鸦雀无声的群众大会上所做的倾诉衷情的讲话,比一千个演说家的大喊大叫还有力量。即使只能在一个公共场所自由演说,其影响也会像在每个村镇面对大庭广众讲话一样。因此,你得像破坏写作自由那样去破坏讲演自由。这次,你达到目的了:人人都不吭声了。但是,你原来的目的是什么呢? 你本想制止自由的泛滥,但这却把你带到一个暴君的脚下。

你从极端的自主走到极端的屈从,而在如此漫长的途中,连一个可供歇一歇的站脚处都没有遇到。

事情要是到此为止就太简单了,说真的,谁都道尽思想生活与政治生活交叉领域的一切生活细节,经验和错误总会让生活继续,并且也不失太多色彩,正如同每个人都会有自己的工作那样。

但是,上引狄德罗致休谟的书信却强烈暗示了文学对政治力图施加影响乃至控制的欲望,"进步"在18世纪既是文学与艺术的核心观念,同样也是政治的核心观念。正是在这一观念的强大力量之下,历史首次允许文学直接从观念维度介入实际政治,并且也首次承认了文人作为一个力量集团,可以以他们自己的思维方式塑造政治的正当性乃至合法性,尽管18世纪文人未必愿意接受这样的承认。将18世纪的文人理解为奥古斯丁那样的人,这肯定是个巨大错误;将18世纪的文人错误地理解为雅典历史上的作家和演说家或者罗马帝国时期的

那批默默无闻的共和作品的阐释者、保存者,这样的错误也是绝对无法接受的;甚至理解为类似薄加丘和马基雅维利那样的人,也势必成为一个可怜的笑话;原因何在?托克维尔概括道:

不管他们[18 世纪文人]在进程中如何分歧,他们的起跑点是一致的:他们都认为,应该用简单而基本的、从理性与自然法中汲取的法则来取代统治当代社会的复杂的传统习惯。

托克维尔继续强调说:

这样的思想并不新鲜:3000 年来,它不断在人类的想象中闪现,但从未固定下来。那么,这回它是怎么占据所有作家的头脑的呢?为什么不像往常那样只停留在几个哲人的头脑里,却一直深入到大众中,使他们的政治热情经久不衰,以致关于社会性质的普遍而抽象的理论竟成了有闲者日常聊天的话题,连妇女与农民的想象力都被激发起来了呢?

类似的热闹场面也许有可能在雅典的广场上、君士坦丁堡的大街上或者意大利文艺复兴的市场上演出过,但就其深入人心的程度和持久程度以及最终的政治效果而论,古今双方似乎还难以相提并论,既然这种情况在之前的人类历史进程中还从来没有出现过,那么它就足以成为"文学政治"的特征和标志之一。

狄德罗与休谟的书信只是众多例子中的一个。当法学家孟德斯鸠开始谈论"立法者的方式"时,法国"哲人"们对这位同胞的评论可谓真正切中题中要义了。孟德斯鸠关于立法者论说如下:

从我看来,我写这本书为的就是要证明这句话:适中宽和的精神应当是立法者的精神;政治的"善"就好像道德的"善"一样,是经常处于两个极端之间的。底下就是例子。司法的正式手续对于自由是必要的东西。但是手续可以是异常繁琐的,以致违背

建立手续的那些法律的目的；诉讼将没有终止的日子；财产所有权将不能得到确定；人们将不加审查就把一家的财产给予另一家；或是由于过度的审查而把两家都搞毁了。国民将丧失他们的自由和安全；原告将没有法子证明他人的罪名，被告也将没有法子为自己辩白。

公正地讲，这段话的确切意图乃是为立法者的政治智虑和审慎开辟尽可能广一点的空间，其论证（如果确实有什么论证的话）和表述应该说也做到了最大可能的曲折和委婉，其情形颇类似于自由裁量权在现代社会的命运。但是，孔多塞对此提出批评如下：

我不理解这一章里说的是什么；但是我知道所谓立法者的精神应当是正义。我们所恰如其分地称为法的那种东西，应当是对法律本性的忠实关照和尊重。在制定司法程序的各种形式时，尤其是在作出决断时，立法者应当追寻那种最能与法律和真理保持一致的方法。刑法应当温和，民法应当取向平等，行政法应当取向自由和繁荣；而这一切都是基于正义的原则，而非立法者的审慎精神。

孟德斯鸠试图举例说明立法者本人的精神和素质在立法领域中所可能获得的自由度：

在奥露斯·格利乌斯的著作里，塞西利乌斯谈到《十二铜表法》准许债主把无力偿还的债务人砍成碎块；他甚至用这项法律的残酷性来主张这项法律为正当；它的残酷性阻止了人们去借超过自己能力所能偿还的债务。那末，最残酷的法律不就是最好的法律了么？“善”不就是“过激无度”，事物的一切关系不就都要被毁坏了么？

谁都知道“举例”而非“论证”乃是《论法的精神》的最重大特征之

一,是其力量和魅力的真正源泉,但孔多塞牢牢抓住这一点不放:"格利乌斯或者塞西利乌斯的确说了一些荒唐话,但这跟立法这种科学有何干系呢?所以,这个例子本身就是荒唐的"。

在某处,孟德斯鸠别出心裁地指出在立法者的智虑中可能存在这样的微妙情况,即,"和立法者的意图好像相背驰的法律却常常是和这些意图相符合的"。他以最睿智的雅典立法者梭伦为例:

> 梭伦的法律宣布,凡是在叛乱时不参加任何一方的人,就是丑恶无耻的人。这看来是非常特别的。但是我们应该看看希腊当时所处的情况。它当时分为许多小国家。人们当然害怕,在一个为内讧所苦的共和国里,最是小心谨慎、智虑明达的人将隐避起来,以致事态被推向极端。

孔多塞则相反地指出:

> 孟德斯鸠不正是误解了梭伦的意图吗?这项法律毋宁说是为了责成全民去加入那些有可能在暴君、欺负人的元老院或者恶毒的长官与自由捍卫者之间发生的斗争,以保证自由的捍卫者们能够得到善良公民的支持,而恐惧则很可能使这些善良的公民不敢抒发他们的情绪;这项法律实际上是一种手段,一场所谓的叛乱正可借此成为一场堂堂正正的内战;但这法律的动机同希腊共和精神却是一致的。

对此,我们似乎只能说,孟德斯鸠是不是误解了梭伦——那位历史上最诚实的人——的立法者的意图,这恐怕很难说,就如同那个时代的希腊究竟有几分共和精神仍然存在使人们备感困惑、难以判断一样,但孔多塞的解释则可以肯定是个大革命式的解释,一个历史错位的解释,尽管这种解释不一定不符合共和精神,但这种共和精神肯定不是希腊的,而是法国的。

在对孟德斯鸠进行了漫长的、逐字逐句的批评之后,孔多塞得出

结论:“立法者的第一职责乃是公正合理”。

在著名的第二十六章第19节,也就是这一章结束的地方,孟德斯鸠谈到了立法者本身,对这一章,孔多塞的评论非常简单:“孟德斯鸠在这里是把立法者同那些曾经论述过某一法律体系的政治作家们混为一谈了”。在此,我们应当准确地说,是孔多塞过于急切地表达了将观念与实际政治加以区分的强烈意志,这一区分乃是18世纪“哲人”们的“天国”的基础,所以,它必须存在并且发挥作用。但孔多塞仍然意识到这一区分在孟德斯鸠面前很难站得住,于是作为妥协,他以那种典型的不服输的气势辩驳道:

> 你能确定亚里士多德一定有如此明确的对抗柏拉图的意图吗?我们对希腊共和的了解已经使我们有充分理由认为,他们的立法在很多方面都是不完美的,尤其是他们的法律太复杂。

由此,孔多塞得出的最后结论就如同这个结论本身一样清楚、简单、明白:“一个国家的立法越是简单,它就治理得越好”。

达朗贝尔对孟德斯鸠的一段评论可谓集法国“哲人”们的文学政治精神之大成:

> 孟德斯鸠在古代日尔曼人的法律里面发现了英国宪政的基本原则,那就是小事情由长官定夺,而大事情则由人民决定。但是孟德斯鸠先生并没有真正费心去检查一下,英国人是否真的享受到了宪法所赋予他们的那种高度自由;宪法已经确立了英国人的那些自由,对孟德斯鸠先生来说,这就够了。

就这个评论,我们只能说,法国文人确实道破了真相,抓住了事情的本来面貌,就对政治事物的洞察力而言,似乎远比孟德斯鸠高出一筹。

的确,这些争论决非文人相轻的义气之争,若我们如此认为,无疑就是以我们侏儒的眼光在看待这些巨人了;也决非是因某些具体政治

观点的分歧而导致的在学术和思想上的反映,若我们如此看,则肯定又犯下了我们惯常的以平庸看待高贵的错误。正确地说,"哲人"们的担心是有道理的,就《论法的精神》而言,究竟有几个法国头脑可以分辨出其中伟大的美呢?确实有人能够欣赏曾经创造了这部作品的那个巨大天才,也确实有人能够领会孟德斯鸠研究所达到的精深程度,并深深为之折服,但是,这样的人除了孔多塞、达朗贝尔、狄德罗、爱尔维修、伏尔泰这些特立独行的头脑之外,还会有谁呢?

孟德斯鸠就像是弥尔顿诗篇中的英雄在跨越混沌的无限而从黑暗中灿烂升起那样,跨越野蛮人和文明人的法律杰作和难以尽数的法律垃圾,也同样灿烂升起。是孟德斯鸠再详实不过地告诉人们,为了把不幸的人从暴君和宗教压迫中解放出来,人类的天才需要穿越如何幽深曲折的迷宫。他吁请我们注意这世界,注意它是如何被统治的。

但是,来自"文学政治"的担心也同样是正确的。孟德斯鸠向偏见做出了妥协;在这方面,他就像是一个刚刚开始处世的年轻小伙子,他向那些年纪已经老迈、但仍残留了几分风韵的女人献出殷勤,以期待在这些女人心目中创造自己彬彬有礼、教养良好的绅士形象,同样也期待女人们的好评。但是,问题在于:孟德斯鸠是不是献了过多的殷勤?作了太多的妥协?究竟多少殷勤才算——如他所说的那样——"适中宽和"?这样一种方式,是会让教堂中的祭司们感到舒服,并以对野蛮人和一个早就过时了的封建社会的尊重来换取他们的沉默。至于其他的人,可以肯定,他们并不理解孟德斯鸠。律师和法官们自然没有能力去读《论法的精神》,更不会去理解。至于当时的贵族们,那些处在各个等级的小暴君们,他们要么不理解,要么即使理解了,也不会对之有什么赞扬。至于第三等级,他们的精英层和领导层将要塑造的是较之更杰出、更辉煌的作品。这就是《论法的精神》这一作品所坚持的原则的最大缺陷,也可能是错误。孟德斯鸠的作品在契合事物的实际状态这方面,可谓无与伦比,但是一个有心服务人类的作家,毋宁说应当为即将到来的那种得到改善的秩序而倾注心血,为之立下公正的格言和训诫;尤其是考虑到身处一个无知、压制和偏见仍然占据在社会动力层面的时代。在这样的时代,一个作家绝对不可以赋予那

些危险的东西以力量和重要地位,不管这些危险的东西事实上有多重要,也不管它是不是握有真理。卢梭关于“人之可完善性”的坚强信念使当代的人们感受到愉悦和信心,尽管它冒犯了伪善者和权力人物,但它却教导了年轻一代,对后世来说,它就是一束光芒。如果我们的后代确实能够拥有“常识感”,那我们就有充分的理由认定,他们的“常识感”是绝对不可能与事物的当下状态有调和的可能的,我们也有同样充分的理由怀疑我们的后代是否会在他们更好的统治形式中,采纳孟德斯鸠式的复杂的平衡机制和各种各样的中间权力体系。甚至那些国王们也是一样,他们仅仅出于对自身利益和臣民的幸福的考虑,也断然会抛弃这些危险甚大的孟德斯鸠式的中间权力。

在此,孟德斯鸠必须懂得去听取来自“文学政治”的确实有益的劝告。他对英国政体的考察所得出的权力制衡的观念,在法国却只能导致各个利益集团的分立,并使已经盘根错节的利益集团更趋复杂和根深蒂固,其效果绝不可能使之达到联合,除非是在为了压制全体国民、面对共同危险的情况下;这可能正好印证了孟德斯鸠自己的格言:“看来相同的法律有时实在是不相同的”。英国政体的例子无疑诱惑了孟德斯鸠,至少我们不会认为它是完美的。我们等着瞧吧,就像洛克对国王威廉说的那样,直到有一天,由这种宪政的罪恶所造成的大难临头,我们才会明白其真正的危险;终有一天,为了克服上院当中的冷漠与无情,下院中的败坏才会正式确立起来,并使人们不再脸红;到那时,我们才会明白这种宪政制衡的真正危险所在,那就是:不管是为了加速它的运转,还是为了延缓它的运转,都必须彻底而永久地打碎这架复杂的机器本身。

在《论法的精神》中,特别匮乏的就是关于善恶之区分的确切观念。作为一个“文学政治”的追随者,也许我弄不懂孟德斯鸠关于政府形式的那种精妙划分和类别,但是,有一种区分是我生来就明白的,那就是善与恶的区分。我所谓的“善”,正处在成形的进程当中;而我所谓的“恶”,最大秘密就是:用尽所有手段,将被统治者的钱装进统治者的腰包;古人通过战争来获取的东西,我们现代人通过操纵经济工具更是牢牢抓在手中;正是这个区分,才是孟德斯鸠复杂的政体分类标

准中没有提及、但确实最起作用的一个。

孟德斯鸠向英国式的贵族和律师的偏见表示妥协,但是,他可能一直没弄清楚的是:这些人肆意专权、滥权,但一当变革的动力和迹象出现时,他们却除了表示吃惊之外,不知所措;他们将变革的原因归结到几乎世间万物的身上,却惟独看不到自己先前的错误和恶行。

在致拉法耶的一封信中,杰斐逊说:

> 事实上,辉格党和托利党都是天生的党。它们在所有国家里都存在着,无论是叫这两个名字,还是叫其他名字,例如贵族党和民主党、极端党和激进党、奴隶党和自由党,等等。虚弱怯懦的人惧怕人民,因而天生是托利党;健壮勇敢的人热爱人民,因而天生是辉格党。

难道还有较此更简单、更坚强或者更务实的政治论断吗?不管孟德斯鸠就两个党派的重权人物做出如何复杂而又神秘的考证,他毕竟缺乏那个可贵而又天才的爱尔兰人斯威夫特的深刻和雍容。

我们常常为法国大革命悲伤,也为"文学政治"之下的法国启蒙运动悲伤;尽管我们不能否认,由于他恣意侵犯和蹂躏其他国家,他应当受到惩罚。因为没有理由把所有滔天罪行都推到那些造成这些罪行的坏蛋身上,所以这些坏蛋对世界造成的苦难比以前的都多。在某段时间,在摧毁了国家的各项自由之后,他耗尽了它的全部物质资源和精神资源,以满足他的狼子野心。但是,如果我们问一问他当时的命运究竟应该如何,将势必得到一个完全不同的景观。依靠反法同盟的意志吗?他们的节制、忍耐乃至正直并不比拿破仑多一些,甚至还不如拿破仑。他们已经用事实证明他们的目的就是和拿破仑一样去掠夺。拿破仑使法国处于民穷财尽的状态,在这帮强盗大打出手之前,法国的命运是不会有个说法的。那时,法国人作为革命的后裔将会站起来,那么选择站在哪一边?无疑,他们最终会为他们自己成立一个合理和健全的政府。那么多真理探索不会白白浪费,照射在他们身上的那么多光芒,最终决不会不为他们产生一些好处。事情就是这样,

这难道不是孟德斯鸠应该感到惭愧的地方吗？

18 世纪法国“哲人”、确切地说是文人，他们以开创历史的新姿态这么走下去，这恐怕是他们自己也未曾料到的，必须将之视为一个不自知的过程，至少在百科全书派中的绝大多数成员都缺乏卢梭清楚表达在其《忏悔录》中的明确的、甚至是戏剧式的对自我的意识和对所要达到目标的意识，“启蒙”一直是作为他们共同的事业而存在的，也正是这种共同的事业，这种精神上的共和，才有可能对经验老道的《斯图亚特王朝史》的作者休谟、对苏格兰启蒙运动产生吸引力。

托克维尔在追究“文学政治”这一特别历史现象的起因时，概括说：

> 18 世纪哲人们普遍形成的那些观念与他们时代作为社会基础的那些观念格格不入，这种现象并非偶然；他们这些思想是眼前的那个社会自身的景象向他们自然地提供的。荒谬可笑的特权泛滥，使人们越来越感到沉重，越来越认为特权没有存在的理由，这种景象把每个哲人的头脑同时推向，或不如说抛向人的社会地位天生平等这种思想……这些作家的处境本身也为他们对政府问题的普遍而抽象理论的兴趣作了准备，并且使他们盲目地相信这些理论。

这样的推理即使不是错误的，至少也应当不是本着公正精神作出的；托克维尔必须明白，人类精神世界的深刻转变总是源自于具体的社会环境，但将这一转变的重大原因全部追溯至“社会动力”层面，也会带来很多麻烦问题。比如说，为什么那些身处蒙昧时代的古代作家、包括中世纪民谣的作者，都能够抗拒潮流而写作，而在一个科学昌明的时代，这些人即使作为集团也做不到了呢？所谓“特权泛滥”，历史历来如此，却为什么惟独 18 世纪的作家们不能忍受而祛之后快呢？

进一步说，18 世纪作家，正如托克维尔所概括，在其起步之初，“一无地位、荣誉、财富，二无职务、权力”，但是这样的个人处境能解释他们全部的所作所为吗？没错，这个时代的作家必须经历严峻的考验，也就是所谓文人生涯的混乱颠簸，但托克维尔没有意识到的是，也

是一种可贵的磨练,正如在代议制政体中一个自我期望为政客的人也必须屈尊到混乱的议会磨练一样。社会下层向上奋斗,并要获得社会报答,这要有长期的斗争,这也都是正当的。坚强的人们从哪里诞生,就要从哪里开始开拓奋斗。这种形式多样、错综复杂而全面的斗争,必然构成社会的进步,文人如此,各行各业的人也都如此。多少文人中的豪杰和天才因为出版商的约束或者因为作为计量器检查员、甚至作为矿工,而在忧伤中死去,但这样的个人处境却根本无法解释一个诸如卢梭这样的人的行为,难道我们能说卢梭是因为其个人处境的贫困被逼得疯狂暴怒,而最终决定以其天大的悖论去激发法国大革命的吗?相反,我倒要说,贫穷对一个真诚的人来说,并不是坏事,文人应该贫穷!这可以考验他们是否真诚。基督教教会中建立的托钵僧教团安排成批心地善良的人去化缘,是基督教精神非常自然和必然的发展,克吕尼修道院发起的改革以及随后的佛朗西斯和芳各济教团进一步的改革,不都是因为贫穷而赋予整个腐败的大地一股新风吗?

我们不能说18世纪作家们继承的正是这样的基督教精神,但是却可以说,这种精神使自身置于贫穷、哀伤、矛盾、磨难以及人间各种不幸和落魄的境地;若没有真实地品尝过这些苦楚,而从中汲取宝贵教训的人,就丧失了一个良好的学习机会;18世纪作家绝不像托克维尔所刻意想象的那样,“生活远远脱离实际”、“不知道使自己天性中的热忱有所节制”,毋宁说是恰恰相反,他们有热忱,但这种热忱并不是天性中的,而是经过经验的严格培育和雕琢。他们也绝不像托克维尔所认定的那样,“追逐虚荣”,的确,这些作家们也渴望功成名就,但这并非他们真正追逐的目标,据说有人试图为伏尔泰塑一座雕像,卢梭听说后送去了两个金路易以示赞助。事情就是这样,他们也像所有人一样,内心也滋长着形形色色的傲慢、虚荣和各种以自我为中心的杂念,经典作家历来如此!贫穷和痛苦帮助作家们从内心将这些东西清除掉;正是因此,我们才从18世纪作家的作品中看到了观念史上从未出现过的一种可贵的崭新品质:真诚。

托克维尔心怀叵测地暗示,18世纪作家借助于图书和杂志,努力表达灵感,而社会因此愿意为他们提供职位和生活资料。人们每天在

市场上自由买卖东西，但18世纪作家们不愿意赤裸裸地去做那些事情。他们不修边幅，在陋室埋头立说，校订出版，以图在死后仍然从墓穴里统治和支配整个民族以及世世代代的人们。但是，托克维尔忘记了非常重要的一点，任何事物都有真伪之别，作家也一样。18世纪作家们以他们特有的方式去表达他们富有灵感的心灵，这样的心灵有时候往往是经受了神的启示，就像伏尔泰或者卢梭那样，尽管他们自己不愿意承认，或者对此并无意识；这样的心灵在任何情况下都能尽一个人应尽的职责，当我们以"创造性"、"感染力"、"真诚"、"天才"之类的词句称呼他们时候，所指的无非就是这种职责。确切地说，18世纪作家们都生活在事物的内在境界，也就是生活在真实、神圣和永恒的境界之中，而大多数凡夫俗子是看不到这些深层次东西的存在的。在这方面，18世纪作家们和他们的先辈是完全一样的，他们置身于其中，以其言行尽力表达深层的东西，也向外展现自身，就像卢梭当众朗诵他的《忏悔录》那样；夫人们、权贵们自然无法接受让—雅克对卢梭的那不留情面的剖析，在巴黎的沙龙中，卢梭的朗诵迎来的是"死一般的静寂"。但是，卢梭的真诚却表明，他的生命是自然本身永恒心灵的一部分，所有人的生命也都是如此，在这上面众生的确是平等的，尽管多数弱者弄不清楚事情的真相，总是做不到真诚相待。

因此，18世纪作家们也如同古代先知、英雄、半人半神以及中世纪教士和各种以神命名的人物一样，都是在以自己的方式在各自的领域尽职尽责罢了；如果真要说有什么不同的话，那就是18世纪作家做得更为出色、更符合自然，也更为仁慈。他们提供给这个世界的光芒不像他们的古代先辈那样，是热烈但不纯净的火光，而是温和纯净的自然之光，他们的作品也全部都是一个平凡时代的先知书。

一本书的作者，他已经不是作为一个教区的布道者在某个特定时间内活动，也不是作为一个权高位重的人物、或一个拥有超凡魅力的人物在特定城邦的特定角落，向人们发表演讲、施加影响，而是向任何地域和任何时间的人们传达观念和知识。因此，不论谁都可以做错，但他必须做对，这对18世纪作家们是至关重要的，他们对此更是心知肚明。随着事业的增进和越来越深厚的经验的历练，他们相当明白，

他们并不是社会中偶然的人物,不是那些在荒野漫游的以实玛利的后代,他们是文明世界的精神明灯,若不正确引导,便会误导歧途;没有谁比18世纪作家们更明确地知道自己力量的界限和自己活动的范围。如果人们想一想,大学或传统的知识机构对人们所做的一切,无非是初等学校开始做的事情,即教人阅读;当各门学科的教授们尽其全力之后,便只能放任学生走入黑暗,无能为力。应当以更多的敬仰对待18世纪作家们的工作。一切真正的天才正是有意无意这样做的。像卢梭阴郁的、暴风般的愤慨,虽是如此地刚愎无常,却也可以说有神性的特征,而伏尔泰不再合时宜的讥讽嘲笑的是愚昧,对真理却热爱和崇拜。

对18世纪作家们来说,不管存在什么社会势力都无关紧要,他们总要逐渐使自身组织起来,即使狄德罗的组织天才不复存在也是一样,他们在各种束缚、遮蔽和艰难的条件下秘密活动,不需要金钱和权力的支持,坚持不懈,直到获得自由,不再受阻,为众人承认,从遮蔽的存在变为公开的存在;不论什么事物,只要它蕴涵着不被人们注意的内在的强大而正当的对人类的友好力量,就总有一天要冲破重重外壳的束缚,脱颖而出,成为众所周知的力量,这就是18世纪作家们努力为之奋斗的一种社会和政治状态,老实说,他们所做的就是这一切。有智慧的人,在各种事业中应居登峰造极的地位,这是一切宪法和革命的目标,如果它们有任何目标的话。对18世纪作家们来说,与他们先辈在观念上的一个重大不同在于他们认为:真正有智慧的人,也是心理高尚的人,是真诚、公正、仁慈和勇敢的人。由这种人来执政,就有一切,否则的话,纵使处处有宪法,村村有议会,也是空无所获。

真正能解释18世纪作家这一特殊现象的原因,不在于托克维尔所说的那种糟糕的社会现实状态,而在于使这种状态同时作为原因和结果出现的,那种政治精神的深刻永恒的转变。老皮特,浑身缠着绷带前去议会,他"忍着肉体的疼痛费力地走出来",等等;沃尔波说他忘记了自己是个病人。当辩论激动时,他甚至把手臂一下子就从绷带里抽出来,若无其事地边演说,边挥舞。皮特本人始终过的是一种最奇

特的模拟生活，半是英雄半是骗子。因为世界上确实充满着欺骗，但你不得不争取众人的赞成票。正如托克维尔举出的蒂尔戈的例子：他向国王进谏，要求进行自由的全民选举，每年在国王周围召开为期六周的代议制议会，但不给议会任何实际权力；只谈具体的日常行政，绝不涉及政府；只提供咨询，不表达意志；只讨论法律，不制定法律。蒂尔戈的说法是：

> 这样，王权就会得到启发但不受阻碍，公众舆论将会满意，而不伴随任何危险。因为这些议会弃权反对国王的必要行动，万一他们不听话，国王陛下永远是国家的主宰。

是的，谁会低估蒂尔戈此一举措所体现的时代精神呢？那就是只给自由的影子，而不给真正的自由。这一举措，在当今时代精神状况中，却永远都不失其"半英雄、半骗子"的底色，若真正施行，其效用亦足可令人称道和赞赏。问题是，在这种模拟的政治状态中，怎样履行社会职责？会发生什么性质的错误？在社会各个行业中，多少人会因此逐渐带来沉重的失败、忧伤和不幸？

因此，我们要肯定法国大革命是一种真理，虽然它包藏着地狱之火折磨的真理；而18世纪作家们就是这些真理的先知。

卢梭称不上一个坚强的人，他忧郁、冲动而且神经质，至多说他有热情。他没有"沉默的禀赋"，这是一种非常可贵的天赋，但卢梭似乎不需要它。人们常常说，一个在说话与行动的时机尚未成熟时不能沉住气的人，就不是健全的人，如果这话没错，卢梭无疑是历史当中最不健全的人之一。他具备18世纪作家们的共同特性，那就是真诚和热情。正是出于这样的真诚和热情，他的思想像着了魔似的，四处奔走，经历各种危险。在法国上层社会的沙龙中，卢梭的表演是人们的笑料，但卢梭本人是认真的；他就像古罗马垂死的角斗士，在有闲阶层的竞技场上，人群拥挤，观看取乐，而那斗士却处于死亡的痛苦当中。

卢梭以其向母亲们的热情呼吁，以其《社会契约论》，以其对自然甚至对自然状态和野蛮生活的赞颂，确实使人们重新接触了真实，向

现实作斗争,在他那个时代起到了一个先知的作用。他完完全全地尽了时代条件下之所能。透过他那不体面的言行、堕落行为和几乎神经错乱的种种外表,在不幸的卢梭内心深处,却闪耀着真正的神圣火花。在那毫无生气的虚伪哲学、怀疑主义和插科打诨的环境中,这个人身上却有深刻的感受和认识,正是他向人们宣布:人类的生命是真实的,并非是一种怀疑主义或说笑的事情,而是严肃的事实。自然把启示赋予他,委托他来表达。他已经把它说了出来,尽管说得不好、不妥、也不清楚,这是因为他接受了一项力不胜任的差使,于是他感到困惑和彷徨。人生道路多坎坷,应该宽容地评价一个人,要寄希望于他,任凭他去奋力闯荡。

休谟将卢梭的《山中来信》谴责为"存心煽动",妄图在这个平静的国家挑起一场内战;这个国家是不是平静,这很难说;不过,卢梭确实是存心的,这倒不假,他做了他应该做的事情和必须做的事情。除此之外,卢梭并没有跨越自己的界限一步,他比谁都懂得限制自己的天才,而休谟却想当然地代替卢梭越出了这个界限。

在《科西嘉宪制》中,卢梭认为应当限制货币的兑换和流通,大力发展农业,因为农业与其说是一种生产方式,不如说是民主共和国的一种生活方式,其目的在于取消贵族,允许后人继承祖辈的种种特权;法律要限制私人财产,国家的土地应采取徭役耕种制度。这份意见书很快就失去作用,但这绝不意味着托克维尔所说的那种"远离现实",它决非凭空想象之物。它难道不正是诸如斯巴达、罗马这样的古代城邦倾其全力加以确立、并虽经数代天才的努力仍不能克服其归于败坏命运的理想目标吗?它在这世界确实存在过,并以古代最强大的形象树立过。科西嘉意见书的命运只不过说明了一个道理:在一个可以毫不费力进行说教的国家,卢梭是没有前途可言的。科西嘉甚至连最起码的独立都保持不了,难道真有什么必要来询问卢梭关于建立国家的意见吗?在这样的情况下,努力去写一部古代的挽歌以敬世人,恐怕要比提出实际建议更富于教益,对卢梭来说就是这样的。正如他写《忏悔录》不是为了让世人改正对他自己的看法,而是为了让世人更好地了解他们自己一样:"我到底是怎样一个人,全都记录在此"。这是

卢梭对所有人要说的。

在波兰问题上，卢梭犯下了与科西嘉同样的错误。说实在话，卢梭对波兰的问题不是一点兴趣都没有，但真正引发他创作激情的却不是这些问题本身，而是波兰作为一个弱小民族的存在。在所有波兰问题的建议提出之先，卢梭向前来求教的波兰大臣表明："如果你们能做到使每一个波兰人不变成俄国人，我就可以担保波兰不会被俄国征服"。但是，问题就是出在这里，波兰人既然不能满足这个前提，又何必苦心前来求教卢梭呢？因此，卢梭在波兰意见书中所集中阐述的关于创建一个"共同的生活"的爱国艺术就具备了永恒的价值，尽管在托克维尔看来，这同样"脱离现实"。

托克维尔的错误在于始终没弄清楚什么才是"现实"，在全部对于"文学政治"的论述中，他在黑暗中摸索，努力挖掘现实的真面目，却最终也未能达到目标。最奇怪的是，尽管"文学政治"作为他心目中的"现实"一直存在着，他却一直未能体认这一现实。卢梭曾经说过："世上再也没有什么比为真理而受磨难更伟大和壮丽的事情了。我渴望得到为真理而死的光荣"。没错，这就是18世纪作家们心目中最真实的东西，他们体认了这一切，也传达了这一切。

也正是由于托克维尔洞察力的限制，他无法理解一些现象，对此他说：

> 奇怪的是，我们保持了取自文学的习气，却几乎完全丧失了对文学年深日久的热爱。在我参与公共生活期间，我看到人们不大读18世纪的书，更不必说其他任何世纪的书了，对作家也极端蔑视，然而，对于他们出生以前由于文学精神显示出的某些主要缺陷，他们却忠实保留，对此，我常感惊异。

的确，"文学政治"经过18世纪大部分时间里的繁华衰竭，到我们今天早已荡然无存，这没什么好惊异的，世道进展就是如此而已。但是在18世纪，托克维尔说，"没人能够与作家争夺领导地位"，这一点让托克维尔说对了。

（作者工作单位：西南政法大学法学研究所）

托克维尔的新政治科学

曼斯菲尔德/温斯诺普 著
王 利 译

"一个全新的社会,要有一门新的政治科学"(DAI,导言,7;中译,8)。[①]这是一个令人称奇的论述,它单独成段,来自托克维尔《民主在美国》一书的导言。虽然它的地位从不彰显,但作为一项含蓄的承诺,还是因托克维尔从未给出一套新政治科学而令人沮丧。更加谨慎的说法是,他从未直接告诉读者什么是政治科学,现存的政治科学出了什么差错,以及为什么需要政治科学。不过有足够的理由来说明,新政治科学就蕴藏在托克维尔的《民主在美国》里,抑或他著作的其他部分;也还是有足够的理由表明,他使新政治科学含蓄内敛、四处传播,而并未予以系统化的表述。

从"为何需要政治科学"这个问题开始,人们会将托克维尔和古今两个标准进行比较,即亚里士多德和联邦党人。[②] 亚里士多德是前现

---

① 托克维尔,《民主在美国》,曼斯菲尔德和温斯诺普译(芝加哥大学出版社,2000)。文中页码标注都参照这个版本。——同时参照了董果良译《论美国的民主》,商务,1996。凡引用中译的地方都在文中括号后半部分标注了这个版本的页码。另外,本文采取直译的形式一概将《论美国的民主》译成《民主在美国》,以呈现并配合本文作者对托克维尔的解读。——译注

② 托克维尔政治科学的背景参见 Cheryl Welch,《托克维尔先生》(牛津大学出版社,2001),

代的，而联邦党人则是现代的和美国的。对他们三方来说，之所以需要政治科学都不仅是为了描述政治，更是要对之产生良好的影响。与我们时代信奉价值自由的"实证"政治科学相反，他们的政治科学的任务在于改善单纯的描述行为。对亚里士多德而言，政治科学是一种实践科学。虽然政治科学家是外在的观察者而非参与者，但通过他的知识变成了一个参与者，而且是一个较之于普通从业者而言更高水平的更好的参与者。亚里士多德将政治科学家（或哲学家）看成是对做出各种正义宣称的普通从业者的评判者，那些从业者仅仅用自己所属党派支持的正义观念来反对其他说法（1282b14 - 1283a42）。[①]他还把政治科学家看成是某种类型的体育教练，他们并不会远离政治生活，而是要提升普通大众的适应性，还要训练最好的运动员（1288b10 - 20）。在有关政治事务的第一篇论文中，亚里士多德试图建立政治科学家通过提供有益建议而参政的权利。

但是，联邦党人却把这种权利视为理所当然。在为美国介绍共和制度的过程中，联邦党人将主要论证建立在古代和现代共和国的差异上，这一点早已为现代政治科学所证明。肇始于亚里士多德（后又经孟德斯鸠复述）的传统权威说法认为，共和国必定是小共和国；与此相反，联邦党人认为美国政制就是要建立一个大共和国，它由政治科学设计的新机制构成，并且能够防止人民形成和操纵"多数派"，在历史上大共和国因为这个原因往往会造成分裂。为了完成这一试验，联邦党人坚决相信旨在反对共和传统的"新"政治科学的种种发现（9，40 - 41）。[②]虽然政治科学不会自动地走向成功，而且政治家也是势所必需，可政治科学的作用却仍是积极的和决定性的。没有政治科学，共和主义就会在各个地方遭到失败，美国也不例外。

托克维尔并未完全接受上述两种观点中的任何一个，而是将它们混合起来。像联邦党人一样（1.1），他也把美国看成是最现代的政制，

（接上页）尤其页 13 - 42；Lary Siedentop，《托克维尔》（牛津大学出版社，1994），页 20 - 40；Pierre Manent，《自由主义的智识史》，Rebecca Balinski 译（普林斯顿大学出版社，1994）。

① 亚里士多德，《政治学》，Carnes Lord（芝加哥大学出版社，1994）。

② 汉密尔顿、麦迪逊、杰伊，《联邦党人文集》（NAL Penguin，1999）。

是在一场新试验中关系到人类幸福和自由生死存亡的竞技场。不过，虽然他赞赏美国宪法的创立，但对那些创立者们却不是十分认同。事实上，他放弃了《联邦党人文集》第十篇在民主(为古代共和国所例证)与共和(具有现代保护措施)之间所作的区分，而是认为，在美国根据新政治科学，人民的权力克服了代议政府的共和约束力量(DAI2.1 165)。他认为古代共和国建立在奴隶制基础上，是一种贵族制，因此与民主制关系不大，民主制属于现代(DAII1.15,450-451)。这个结论和亚里士多德的看法迥然不同，但并未阻止托克维尔接受亚里士多德分派给政治科学的双重角色：评判者和训练者——现在它们成为教化民主的两种方式。[①]《民主在美国》导言的最后(I 1-12)，他描述了六个党派，并认为他们全部犯了错，因为他们讷于行而敏于言；他们一并展示了"知识的灾难"。六个党派可以浓缩成两个，宗教派和自由派，托克维尔的政治科学就是要负责协调二者。[②]

托克维尔作为训导者，看到了现代政治科学的某些好处，但在该书谈到"政治科学"的另外三个场合所指的却是美国人在实际思考中的日常用法。即便是"社会最底层"的美国人(DAI 1.8,156)也很容易理解，生活在联邦制("我们时代政治科学的伟大发现"DA I 1.8,147)这样人为构造的体系之下是多么不易，他们也赞赏"政治科学的原理"(DAI 2.3 ,176；中译,208)："冲淡报刊影响力的唯一办法，是增加报刊的样数"。但一般而言，托克维尔把美国人自己统治自己看成是他们的有益实践，赞扬和鼓舞他们，并为进一步改善献计献策。尽管是从远处评判，尽管"不想标新立异，只是想比各政党看得远些"(DAI intro,15；中译,18)——托克维尔还没有满足于去做遥远的观察者，无

---

① 雷蒙·阿隆(《社会学的主要思潮》[New Brunswick, N. J. : Transaction Publishers, 1998])说，托克维尔还停留在古典政治哲学家的范围之内，"他们绝不会在考虑如何分析政体时而不对它们进行评判"，页261-62。阿隆还认为托克维尔与孟德斯鸠相关，并一同可以追溯到亚里士多德。

② 在各个党派中，托克维尔唯一一个没有用什么好词的是那些"以进步的名义，让人们为物质而奋斗"的人。关于托克维尔对唯物主义学说的批判，参看 Ralph Hancock,"基督教的用处和危险"，载于《阐释托克维尔的〈民主在美国〉》，Ken Masugi 编 (Savage ,MD, Rowman and Littlefield Publishers,1991)页355-61。

论多么感人那都还不是他的身份，他知道自己更偏好行动，于是提出了许多建议。

像亚里士多德一样，托克维尔认为，政治科学家必须拥有人类灵魂的特征；但他以一个自由主义者来看待灵魂却和亚里士多德大不相同。就在宣称需要一门新政治科学之后，他指出，在他那个时代灵魂“败坏”(degraded)了(DAI intro. 8)。他说，贵族制建立在贵族和奴隶的双重幻想上，但这些幻想被认为是合法的。而在现代民主社会，权力的运用和对权力的服从被认为是非法的。正是非法的权力败坏了灵魂。合法性(legitimacy)虽不是亚里士多德的关注点，但却是自霍布斯直到托克维尔所主张的现代政治科学居于核心的自我设定的任务。似乎托克维尔之前的“新政治科学”在这一主要问题上都打了败仗。那些“新政治科学”在他所悲叹的党派混乱上没有达成共识，相反却造成了“知识灾难”。它假定政治中为改善灵魂准备的任何装置都会变成牧师们手中的工具，那些牧师希望以不同的方式来干涉政治以拯救灵魂，因此，“新政治科学”在灵魂问题上就没有什么发言权。现代政治科学试图绕过灵魂问题，以使社会免于陷入宗教争论而发生冲突；它要寻找“合法性”，而不是包括灵魂健康在内的各式各样的政治健康。托克维尔并没有说民主政治的目标会是灵魂的健康或完善。[1] 他是一个更愿意接受民主制的正义而非劝导灵魂完善的自由主义者。

---

① 关于托克维尔和亚里士多德的对立，对托克维尔而言，政治的目标是“独立和尊严”(DAII 4.7,666)或“自由和人类伟大”(DAII 4.7,670)，而不是亚里士多德所谓的最高和最具权威性的善好(Pol. ,1252a1 -6)。托克维尔认为，政治联盟因它的伟大而区别于其他联盟(DAII 2.7,496 -97)，而不在于其目标的无所不包(亚里士多德，《尼各马可伦理学》，Martin Ostwald 译，[Upper Saddle River, N. J. :Prentice Hall,1962] I 1094a19 - b11,1097b22 -28,1098a8 -18)。在托克维尔的心目中，伟大不仅仅等同于德性。他提到拿破仑，认为他“像一个没有德性的人那样伟大”(1843 年 4 月 21 日，托克维尔在接替 De Cessac 伯爵担任主席时的公开会议上的演讲，OC 16:263)。Hancock 在对 DAII2.15 的分析中说，托克维尔希望告诉立法者，如何能够促进“最佳人类能力最为完全的行动”(“基督教的用处和危险”，页 355)。这与亚里士多德的立场很接近(NE I 1098a15 -18)，但是当民主制的立法者对人类“最卓越的能力”予以特别关注时，是因为民主制就其本身而言倾向于唯物主义，而统治原则将不再是灵魂的完善。

但同时他又否认现代理论能够获得合法性。之所以需要一种新政治科学,是因为托克维尔之前的现代政治科学在它们的首要目标上——即能够采用合法性而又不败坏灵魂地去解决冲突——并不成功。现代理论家们相信他们能够不关切灵魂而拥有合法性,但托克维尔不同意这一点。

为什么新政治科学必须关切灵魂,就像亚里士多德的旧政治科学而非曾经宣称"新"的现存政治科学那样?托克维尔并未讨论那些绕过灵魂的现存政治科学。需要注意的是,他也并未讨论霍布斯、洛克、卢梭的理论,它们已展现为诸如自然状态、社会契约、主权和同意的权利等各种形式性原则。虽然在《民主在美国》一书中他详述了美国宪制,但他甚至没有提及《独立宣言》,而整个宪制就立基于宣言所体现的洛克原则上。他并未将精力主要投到对原则的规范阐释和追踪溯源上,而是沉浸于美国人对自由的实践,在臧否褒贬之前他首先是以非凡的热情和洞见对之勾画描摹,因此他的著作对民主和美国可以说是同等关注。他认为实践上的自由主义优于理论上的自由主义,因为实践上的自由主义是拥有灵魂的自由主义。

根据托克维尔的论述,自由主义需要灵魂的程度并非取决于完善,而是骄傲![1] 自由个体必须能够骄傲地[2]认为自己有能力也有必要去统治自我,他必须至少拥有那么一点点雄心。骄傲是实践自由所需行动的马刺,而它本身又要借助大大小小的雄心。骄傲可能会被看成是恶,但托克维尔说,"我宁愿让出我们的若干小小的美德,来换这个恶习"(DAII 3.19,604;中译,795)。自由主义理论遇到的麻烦是它和骄傲也是根本对立的。它把自我保存看成是最强烈的人类欲望,有时呼吁对自由的强烈捍卫(如洛克),有时又主张为了安全的目的要放弃自由(如霍布斯)。安全和民主是完全合拍的,因为民主社会都倾向于以人性的共同需要为标准评判事物,而不是以引起个体骄傲的特殊

① 对托克维尔政治哲学中灵魂和骄傲的分析,参见 Peter Augustine Lawler,《无法平静的心灵:托克维尔论人类自由的起源和保持》(Lanham,Md.,Rowman and Littlefield,1993)。

② 着重号为译者所加。——译注

目标为标准(DAII 3.18,589-9-,598-99)。

在《民主在美国》一书中,托克维尔描述了败坏人类骄傲的两类有害的民主理论家,泛神论者和民主时代的历史学家。[①] 泛神论者认为宇宙是一个可以消解个体差异的整体,而民主时代的历史学家却将历史理解为由普遍原因而非特殊个体所决定(DAII1.7,DAII 1.20)。但是在民主实践中,民主社会的公民们却表现了他们的骄傲。在讨论民主时代历史学家之后论议会辩才的一章中(DAII 1.21),托克维尔指出,民主制的代表和贵族制的代表相反,他们感到在夸张的修辞中有必要表明,他和他的选民是多么重要。因此民主制代表的精神和民主时代历史学家归之于个体的卑微地位就相互矛盾(当然,除却历史学家本人)。民主制代表相信,他很重要,因此人性也很重要。托克维尔没有形成关于人性的理论,但通过上面所描述的实践活动,他得出了,或让读者得出了关于人性的理论意涵。这是他新政治科学的方法。

为了看清托克维尔如何将实践中的暗示予以理论化,我们要着重分析他如何阐述宗教、自我利益、权利以及民情等论题。在有关宗教在美国实践的叙述中,他认为,这一实践在一个适当的程度上依赖于骄傲,而这种依赖程度既不太多也不太少,而是恰到好处;从对自我利益的热爱上,他得出美国人拥有比肉体享乐更多一些灵魂的自我;从权利在美国的运用上,他发现民主制的必要形式;从美国民情中,他发现有关主权的自由主义理论就是因为更看重法律而不是民情才不够充分。托克维尔说他在美国找到了“民主本身的样子”(DAI intor. 13)。这一样子真实可见,但在他的政治科学中,却表现为事实,而非抽象化为理论。对他而言,民主是*在美国之中*,[②]美国不仅仅是政治科学之外的民主的一个案例。托克维尔在欧洲看到的“知识灾难”在话

---

① 托克维尔对友人 Arthur Gobineau 的种族主义理论也有严肃的批评,他认为那是“十分错误、十分有害的”。他将之理解为“一种宿命论”和“纯粹唯物主义的近亲”。阿列克西·德·托克维尔,《论政治和社会的信笺选编》,Roger Boesche 编,James Toupin 和 Roger Boesche 译(加州大学伯克利分校出版社,1985),“托克维尔致 Gobineau”,1853 年 11 月 17 日,页 297-301。

② 着重为译者所加。——译注

语上作为一个糟糕的论述并未遭到驳斥,不过在他对美国民主政治的描述和分析中早已被彻底拒绝。

在托克维尔的论述中,宗教主要是关于灵魂不朽、继而是关于神意的。它并不是关于上帝的知识,除非是从人类灵魂的本性中推导而出。① 为了解释灵魂不朽,托克维尔从他对美国人的观察开始并且注意到,和十八世纪哲学家们的期望相反,也和受其影响的欧洲人的看法不同,美国人在自由和启蒙的前进中同时继续着他们对宗教的热忱。他发现导致这一状况的原因在于政教完全分离,神职人员被完全排除于政治领域之外。虽然身处政治之外,神职人员仍居于党派恩怨之上,而宗教也在实际上提升自身对社会的影响——从而影响政治(DAI 2.9 282-83)。

何谓灵魂不朽?托克维尔说,"在所有的生物中,只有人对本身的生存有一种天生的不满足感,总是希望人生无可限量。人既轻视生命,又害怕死亡"(DAI 2.9,283-84;中译,343-44)。但这就是骄傲。其实,它类似于柏拉图所说的意气(thumos),那种为了保护生命而甘冒生命之险的意愿,它是自我嫌怨和自我提升的结合。② 托克维尔认可宗教的骄傲,因为它站在下述这条不够虔敬的格言一边,即"凡事要听从社会的利益"(DAI 2.9,280)。为了达到这个效果,宗教必须将人和其他自然物、神和神造物区分开来;我们必须拒绝泛神论,它是民主时代如此强大的一种观念,不但搞乱了这些必要的区分,还要使每一件高贵事物尤其是人类个体从属于自然以及社会(DAII 2.7)。泛神

---

① 任何宗教的主要目的和好处都在于提供关于"神和人性"的确定的普遍观念(DAII 1.5,416-17)。一个人对人性和他本身往往只有局部的知识(DAII 1.17,462)。而神恰恰相反,能够立刻认知每一个人以及人类整体(DAII 1.3,411;4.8,674)。当托克维尔努力接受上帝的假定判断:关系最为重大的就是全部事物中最大的好处,以及民主制的平等是公正而伟大的时候,他从未宣称已经获得了上帝的知识(DAII 4.8,674-75)。正如 Sanford Kessler 在《托克维尔的公民宗教:美国基督教及对自由的展望》(Albany,纽约州立大学,1994)页 44 中所观察到的那样,为了把握托克维尔对宗教的政治功用的理解,有必要从他对诗歌及其植根于对灵魂片面而朦胧的观察着手。

② 柏拉图,《理想国》,阿兰·布鲁姆译(纽约,基本著作,1968),bks,3-4,尤其 439a-441c。

论是从与民主制密切相关的理性控制、"根据社会利益"控制各种大大小小的人类失常状况等现代观念中提取而出的基本结论。使骄傲的人类个体顺从于一个新的理性社会的观点令人陶醉(尤其是那些理论家们),但宗教却使人节制。"宗教防止人们去幻想一切,也禁止人们恐惧一切"(DAI 2.9,280;中译,339)。

节制并非来源于任何一种宗教,但只要它不试图去"停止人类心灵的自由上升",它可能来自一种错误的宗教(DAII 1.5,418)。托克维尔在著名的一章中指出,宗教一方面是权威,另一方面也是科学。人们需要拥有关于神、灵魂以及义务的权威观念,因为对这些基础的质疑将把人们交给机缘,甚至是失序和无力。哲学家可以研究这些问题——托克维尔没有提及神学家——但是他们所能发现的最好答案也就是"一些相互矛盾的概念",这些概念远远超出了人们的平均理解能力,因为他们无论如何没有进行此类研究的空闲。他建议哲学家们去认同宗教教义,但并非要强迫他们接受,因为它能够提供"大众通俗易懂"的可靠答案,充当"知识上有用的安全阀"(DAII 1.5,418)。托克维尔所赞成的这些无名哲学家——难道我们应该说那就是托克维尔自己?——并未发现正确的教义信仰会和心灵的自由上升相冲突。正确的宗教类型是福音书的基督教,错误类型是默罕莫德的宗教。默罕莫德的学说包含政治原理,即政教合一和可以干涉心灵自由的科学理论。而福音书却恰恰相反,它是要达到普遍性,超越政治,远离科学。不过我们还可以把它理解成处于科学之中,或者是政治科学的一部分,因为在提供权威来反对怀疑的日常使用上它是不可或缺的,即使必须受到"个体理性的习惯行为"的保护(DAII 1.5,418;中译,538)。

托克维尔说,人不能同时拥有政治和宗教的独立性:"人要是没有信仰,就必然受人奴役;而要想有自由,就必须信奉宗教 "(DAII 1.5,418 - 419;中译,539)。怀疑为何如此糟糕?在知识领域,怀疑让人们惊恐不安,因为对那些根本问题的不确定使他们无法抑制因追寻人在宇宙中的地位和追问应当如何生活而带来的焦虑。可人们并不会因为虚无的泛滥而振奋,相反,他们在自我关注(或是托克维尔所说的个

人主义)[1]和对肉体享乐的喜爱中寻找排解之路(DAII 1.5,419)[2]。在虚弱中"他们给自己找到了主人",于是丧失了自由(DAII 1.5,418)。

托克维尔之所以要赞扬苏格拉底是因为他的唯灵论(spiritualism),尤其表现在他对灵魂不朽的论述上,于是他谴责那些现代唯物论哲学家,他们鼓舞了那些和平等的伟大好处相伴而生的"危险本能"(DAII 1.5,419;DAII2.15,519－20。关于托克维尔在哲学传统中的地位及对传统的反对,参 Lawler,《无法平静的心灵》)。对肉体享乐的过分热衷就其本身而言是民主中的恶习陋俗,它需要被消除而不是得到促进。但是为什么哲学上的唯物主义会促进民主生活方式中的唯物主义呢?托克维尔指出,如果我们理解得正确,唯物论能使人们对他们自身无法把握的深刻高远之物心存谦卑;但他发现,现代唯物论者还尤其在行为方式上具有进攻性,由此他们得以炫耀那些毫无心魂的结论。在提出人仅仅是兽后,"他们居然骄傲得像是发现了人是神一样"(DAII2.15,519)。他们的骄傲(与他们的哲学是相互对立的)在下述事实中得以说明,即他们并不是真正想在全体读者或普遍社会上散布怀疑论调。作为领军人物的笛卡尔,就是为了要既颠覆古代权威又同时用克服怀疑的理性方法替换古代权威而怀疑一切。但托克维尔却并没有讨论他或其他以赞成唯物主义著称的哲学家。他攻击了现代唯物论者提出的以理性控制社会的观点,他们要将自己的学说带入实践,通过社会将怀疑转化为教条,将个体自由转化为暴政。

理性控制在托克维尔的后一部著作《旧制度与大革命》中得到了

---

① "个人主义"这个词在托克维尔写作时还是个新词,虽然不是由他发明,但是经他定义和发展的。参见 James T. Schleifer,《托克维尔〈民主在美国〉的制作》(Chapel Hill, University of North Carolina Press,1980),页 251－59。

② 关于以下论述,即托克维尔得出结论说,成熟的民主制下的公民们必须经受虚无大潮的考验,参见 Laura Janara,《民主正在成长:托克维尔〈民主在美国〉中的权威、自主和激情》(Albany,纽约州立大学出版社,2002)页 70。

很好的阐释,但他对这一概念的反对却成为整部《民主在美国》的根基。[①] 我们相信这就是他所认定的新政治科学的竞争者,也是他的论敌。[②] 他称之为"民主的专制主义"(还有"行政的"和"温和的专制主义"),即使它的起源远远早于他所认定的民主的模糊起源:11 世纪。民主的专制主义之所以温和是因为在反对传统方式之时,它表现为理性的和美好意愿的(well - intended)。说它理性,是因为它强调由中央主权凝聚全部智慧和权力来达至整齐划一,而具体的规则却要平等地适用于每一个人。这些仁慈规则的意图旨在改善人民生活,而非剥削他们。当人民更加健康和安全之时,他们就会被教导如何更加理性地生活。

但大众启蒙却是以自由为代价而产生的。民主制并不需要政府采取民主形式,或自我统治;正像在法国发生的那样,只要君主能够采取与人民结盟而反对贵族的政策,还能用建立在"平等状态"基础上更加简单、更加统一的秩序取代各个封建权威,[③]民主的社会状态就能够在君主统治下兴旺发达。不过这一结果还远远不是一个意外,它显示了民主在摧毁自治方面的危险本能。当所有人都彼此相似而趋于平等时,没有人能够居于大众之上成为权威和向导。环顾四周,全体公民除了他们自己、除了大众意见之外找不到向导。由于从属于大众意见,公民们在相互平等下发言,也在没有被任何人指挥的感觉下被引导。但是大众意见就像民主时代历史学家们所描述的,它是最巨大的非人格力量,对单个公民来说过于巨大而无法控制,但把社会统治移交给一个启蒙了的中央国家还是很容易的,并貌似合理。托克维尔辛辣地说,居于民主制公民之上的"巨大的保护力量"一并带走了"思考

① James Ceaser 认为,托克维尔试图反对的不仅是理性主义,还有伯克门徒的传统主义,他们几乎不太关注理性和科学。James Ceaser,《自由民主和政治科学》(霍普金斯大学出版社,1990)。他的意图在于"从理性主义后来被扭曲中搭救它的源初内核"。

② 关于托克维尔对早期"政治科学家"的批评,参见《旧制度与大革命》,Francois Ruret 和 Francoise Melonio 编,Alan S. Kahan 译(芝加哥大学出版社,1998),3:1。

③ 曼斯菲尔德爵士和温斯偌普,"自由主义和大政府:托克维尔的分析"(伦敦,美国研究研究所,伦敦大学,1999),页 6。

的麻烦和活着的痛苦”(DAII 4.6,663)。

不过,理性控制的政治科学在实践上无法实施。托克维尔指出,法国国王试图在一切方面把理性进步带给人民,比如说教导农民如何增产增收。在这个过程中,它对可能达到的效果估计过高。于是导致人民对事无巨细的管制怨声载道,也对马虎松懈的执行嗤之以鼻。虽然国王剪除了全部中间机构,并教导人民习惯于依赖自己,他还是没有赢得什么尊敬,也很少得到支持。能够发现的唯一同情者就是法国文人,他们注定是要消除风险和使生活理性化。但为他们自身的野心所吞噬,他们也没能在其他方面认清和赞扬理性控制。他们的理性主义并没有给非理性的骄傲在自由的自我统治上留下什么空间。与当今的社会科学不同,他们关注安全甚于行动,关心中央集权甚于地方分治,关心被简化的问题甚于解决方案。

在托克维尔看来,民主中的宗教“是从贵族制时代继承而来的最宝贵的遗产”,必须小心珍藏(DAII2.15,519)。其核心教义“灵魂不朽”对人类的伟大而言是无庸讳言的,政治家也“在行动上每天表明也相信灵魂不朽”(DAII2.15,521;中译,680)。托克维尔几乎要说,骄傲而非谦卑才是基督教的现实本质,至少在美国是这样。在美国,宗教之所以高于它最重要的现代对手唯物主义,首先就表现在它对待骄傲的方式上。唯物主义理论家拥有他们自己的骄傲,但这种骄傲和他们的另外一个观点“人不过是物质”有着鲜明的矛盾,而且唯物主义理论家还通过教导民主制下的公民,让他们必须顺从在唯物主义理论中取代了神的非人格力量,来防止公民们表现他们的骄傲。

宗教既能通过人类的灵魂不朽提升人类,又能从“无限的独立性”中依靠不朽来限制人类(DAII 1.5,418)。无限的独立性将全部希望付诸国家。自由在堕落之后就把虚无看成神圣,妄想充当上帝,但又无法言说,它还遭到人们的嘲笑和轻蔑,削弱了所谓的好处,而且在令人窒息的禁锢中取消了真正的自由。宗教坚持人要臣服于上帝,由此人们才不会声称自己知道一切和尝试一切,由此人们才不会采取理性控制的方式。但宗教也使人类骄傲参与到它唯一的任务中去,即提供人类骄傲本身的限制力量。虽然人不能成为神,但他可以不朽,为此

他需要也值得拥有足够的骄傲去获得自由。

宗教是托克维尔新政治科学的第一个前提，对他而言在某种程度上又是一个特别的前提。[①] 托克维尔的宗教并不是要给国王或任何其他的非民主权威（更不用说去倡导神权政治）提供支持，它是认可政教分离的；而且，它建立在能使自我统治得以可能的骄傲的自由上。它反对理性主义和唯物主义的政治科学，这种政治科学试图用现代国家代替宗教；它是一种反—唯物主义的宗教，一种反—反宗教。托克维尔提到的宗教存在于基督教的福音书中，因为这就是他所发现的在神圣的美国人民中间发挥作用的宗教。但这并不表明他的宗教或他的政治科学的宗教就必然是基督教；[②]其功能并不就完全是要传递福音书的信息，而是旨在通过允许适当程度的骄傲来保护自由。

宗教不仅能保护骄傲，更能支持政治。如果说宗教是托克维尔的首要前提，那么它所依赖的行动就是政治。托克维尔说，在信仰的时代，宗教允许人们为获得“来世的志趣”而献身（DAII 2.17,523；中译，683）；在怀疑的时代，人们对来世失去了信心，仅仅在现世挣扎于瞬间的满足——那是一种在“民主的躁动”中被搞得更加糟糕的状态（DAII 2.17,523）。为了重获来世，道德学家和政治家们“必须首先要为从政治世界消除运气而斗争……”（DAII 2.17,524；中译，685）。如果他们能防止人们突然而不当的彪升——那些人不需要推进科学或提供服务就能赢得大众支持——他们就能够做到这一点（DAII 2.17,524）。

---

① 托克维尔把他自己看成“这样一个人……他相信人的真正庄严仅仅存在于自由情感和宗教情感的统一，它们同时激励和限制灵魂，而且一个人如果拥有长达三十年的政治激情就肯定能产生这种统一”（《通信选》，“托克维尔致 Corcelle”，1853 年 9 月 17 日，页 294－95）。

② 1843 年托克维尔委托自己的学生 Gobineau 研究现代德性的独特性；这导致了通信的扩展（OC：9，页 45－69）。托克维尔认为德性中的极端断裂发生在古代和基督教之间；现代德性在极大程度上“仅仅是基督教德性发展而扩大了后果，但并未改变其基本原则”（托克维尔致 Gobineau，1843 年 9 月 5 日，页 46）。托克维尔把 Gobineau 在现代德性中发现的新原则既归因于宗教信仰的削弱（托克维尔致 Gobineau，1843 年 10 月 2 日，页 58），又将之理解为“仅仅是我们文明化的状态、政治法则和社会状态促使我们从基督教的旧原则中推导而出的新结果”（托克维尔致 Gobineau，1843 年 10 月 22 日，页 68）。

以成功作为奖赏的美国梦(我们今天也这样想)绝不能和不应得的运气混为一谈。托克维尔倡导宗教的再造,虽然宗教的影响已经消失,但它还存在于美国企业家的精神之中,而并非仅仅是忍耐和虔敬。灵魂不朽的概念提高了有朽灵魂所能达到的程度,促使它反抗当下的欲望、实现长远的目标。通过这种方式,在美国民情中神意得以更弦改张,它把《圣经》的浪子转变为美国梦中的和顺谦恭之徒。

对托克维尔来说,仿佛宗教并不是要表现焦虑的人类欲望急于知道何事将要发生、人的幸运何在等问题——就像某些现代哲学家们所说的那样。于是后者可以把宗教等同于扩展人类力量的科学欲望,不过那仅是鄙俗之辈滥用上帝之名的后果。托克维尔更希望宗教是在政治而非科学中扩展人类力量,并且是通过人类骄傲而不是实现自我保存得以完成。那么现在我们就从托克维尔的宗教转向他的宗教概念所赞同的政治。

自我保存是洛克自由主义政治科学的基础,但在托克维尔那里却不是。相反我们找到了自我利益,它可以被看成是社会实践中的自我保存,旨在赢利而非生存,并和理论上的自然状态相反。但托克维尔并没有把自我利益当成亚当·斯密式的仅仅作为个体利益的总和。在他著名的论述中自我利益产生于被正确理解的自我利益,而且像宗教一样,自我利益来自于他借以导出政治科学诸原则的美国实践。在自我利益上哪些内容必须得到*正确理解*?又一次和宗教相仿,自我利益产生于“盛行于美国”的学说;它不是自生自发的,也不是未经深思熟虑的(DAII 2.8,503)。自然的自爱被“每个人仅仅应当关心自己”的说法所强化,它同时得到“每个人都有同等的理性去这样做”的说法支持。结果就是对物质好处的强烈偏好,这既是个体也是全体所能达到的目标。但是这种“诚实的唯物主义”(DAII 2.11,509)通过许诺一种简单舒适而平庸的生活方式,制造了动辄就会不满的公民。他们的物质利益必将面临道德事实的考验:他们发现,在有限的时光中,他们无法享受一切但也不知如何选择,于是最终一无所获。而且,财富的获得可能会导致工业贵族的产生,而这会和民主的平等相冲突。

托克维尔说,被正确理解的自我利益学说和会损害民主的个人主

义相斗争，但他同时又指出，它也可能会加重个人主义。它推动个体和其他人进行合作而不是去利用他人，但在阐明个体的需要和迁就个体弱点的过程中，它又确认了对物质利益的喜爱（DAII 2.8,502）。它教导个体为了获取更大的收益可以牺牲较小的个人利益，最终沾沾自喜于平庸。民主的信奉者也是真诚地乐善好施的，不过拥有这种感觉对他们而言很容易，因为对平等的教条信念促使他们把别人看得和他们相近似。他们的同情就成为一项隐秘的交易：他们现在给人的帮助在将来需要的时候就可以获得回报（DAII 3.4,545）。于是正义"被正确理解"为自我利益的补充，它也建立在一种不费力气的平等上（DAII 3.18,589－90）。[1] 除了和正义联结在一起，同情心和正义都不会有很大力量。民主政体预设了以操持自己的生活为骄傲的强大的个体，但民主生活却倾向于产生虚弱、温和、羞怯的个体，他们不知道如何获致成功、易于放弃骄傲并乞援于保护神般的政府"强悍的存在"来为他们操心如何过活（DAII 4.3,644）。

但托克维尔仍然对他所谓艺术或科学联盟充满希望，它们在美国被实践着，民主不必因为民主个体的虚弱而同样萎缩。他的政治科学是用来避免绝望还有错误信念的，因为当对个体虚弱的绝望蕴生对中央政府的错误信念时，这些恶就相互结盟了。艺术联盟是被正确理解的自我利益的一部分，因此和利益的计算不会冲突。它并非基于同情、虔敬或慷慨。但它也不接受那种把孤立个体看成自然的观点，仿佛在算计过程中我们每个人都必须在精神上回到自然状态似的。对托克维尔来说，联合的欲望不仅仅是个人利益的结果，而且是人性的一部分，虽然在人性上个人利益要优先于它。所以每个人要作为共同体的一员来算计，而不是作为外邦人。"在美国…居民把自己就像归于个人利益一样归于祖国利益的各个部分"（DAI 1.5,90）。他以祖国

---

[1] 托克维尔说，正义是道德评价的两个标准之一。它产生于人类"永恒而普遍的需要"（DAII 3.18,589）。此类需要和偏好的一个例子是人们不会相互杀害（页590）。第二个标准对一个民族或阶级而言是特殊的，它产生于他们的特殊需要（页589），有助于维续而不是丧失勇气（页593），同时它还能促使一个集体维持其统治。在人们不再通过"任何标志性的特征"来区分彼此的世界上，仅仅依赖第一个标准就是足够的（页599）。

的荣耀为荣;个人利益不是冷酷无情、漠不关心,而是能够提升爱国主义激情。

托克维尔没有从关于联盟的抽象理论出发,而是分析了美国特有的各种联盟。在那些联盟中他看到了成员们所共有的一种观念或情感,即他们都想向共同体进行倾诉,都去宣扬共同体。美国是一个民主社会,它的联盟更是自愿而非继承的;这就是为何美国需要艺术和科学来引导联盟行动的原因。成员们不但有兴趣推动联盟达成目标,他们也为能够服务于联盟而自豪,并自得其乐。作为成员,他们要服从共同体但不需要对共同体的目的和高级成员唯命是从;在联盟中(作为"队员")他们能够同时获得力量和独立,而不是只能二者取其一。成员们这样做更多的是取决于习惯而不是利益权衡,他们由普遍的有益的共同意见和同胞之间成功的联盟实践所支撑。

除了这些共同的特征,托克维尔还把联盟区分成公民联盟和政治联盟,但不是采取将"公民社会"完全分离于政治的那种方式。① 比如说像禁欲运动这样的公民联盟就能够同时拥有道德或文明(civil)目标和政治目标。托克维尔还提到了创造禁欲社会的不同例子,它们既可以是公民联盟的(DAII 2.5,pp.489,492),也可以是美国人民巨大的政治行动的结果(DA I 2.6,pp.232)。他说,公民联盟使人民养成联合的习惯,而政治联盟则告诉人们联合的原因(DAII 2.7,496-97)。但这些还不是显著的差别,人们可以说,如果公民联盟对他们的目标思考得更多就会变得更政治。在托克维尔对民主的党派性建议中、在他对民主社会中需要保持形式和仪式的坚决强调中,全体联盟的政治特征一览无疑。

联盟是组织起来推动一种情感或一种主张,但它往往发现自己和现存的惯习和信念相冲突,于是也不得不变成党派;或者是他们恰恰可以始于党派激情。这种方式的联盟能够缓和多数人的暴政,因为他

---

① 托克维尔往往将"公民社会"与"政府"或"政治世界"并用,他从未表明其中一个词可以脱离其他单独使用。实际上,他将它们联系起来:"民主政府将不断翻新的煽动引入政治世界,继而又引入公民社会"(DAI 2.6,233)。同时参看 DAII 2.1 页 479 及 DAII 3.8,页 562。

们使多数仅仅成为暂时的,或可以被劝服和修正的。无论如何,自由行动不会是非党派的经验。关于自我利益的各种理论通过个体计算,旨在降低党派性,因为它们表明,任何人只要遵循个人利益就一定会按照预定的方式行事。人们一般不会抱怨那些如果处在那个位置也只能那样做的人。但是被正确理解的自我利益观念为自愿选择留有空间,也就是为采取较优选择的骄傲留有空间,因此也就是为代表那种选择的党派性留有空间。党派感既非个人利益也不是个人利益的利他牺牲,而是介于个人利益的现实主义和利他牺牲的理想主义之间。要去实现你的自由你就必须是行动的,而那就经常会把你变成一个党派成员。不过党派性需要被教诲,像党派这样的政治联盟是"伟大的学校,它是免费的,每个公民都可以到那里去学习结社的一般原理"(DAII 2.7,497;中译,647)。

被错误理解的自我利益往往会要求重新谈判,而且仅仅允许暂时的联合,但是根据托克维尔的论述,被正确理解的自我利益则会持续得更长;联盟是形式上的机制。每一个联盟都有形式上的机构,包括官员和规则,它们能使联盟延续得更为长久,正如美国人民从经验中学到的那样。[1] 但是最为形式的机构是他们的政府,政府是美国各式各样民主联盟中的一种。托克维尔反对大政府,但并非反对一切政府。他所坚信的不是最大程度地远离干涉和抑制的自由,而是通过抓住满足野心的机会从而保持骄傲和尊严的自由。起初他之所以赞扬各种形式和仪式,是因为它们有力约束了正在膨胀的大众意志所具有的反复无常特征,比如说在美国宪政中给予总统、上院以及最高法院以较长任期;而后来,他之所以更加赞扬那些仪式和形式,是因为它们之所以保证公民积极参与公共生活、满足自身愿望的实现,其目的并不仅仅是为了获得我们所谓的自我表达,而是为了实现为数众多的现实成就。

美国政府的形式结构和政治联盟尤其亲近。它的联邦特征将高度人为的中央政府("一件艺术品"〔DAI 1.8,157〕)和自然自发的地

① 托克维尔注解道,"从学院向前"(DAI 2.4,180)。

方政府结合起来(DAI 1.5,57)。托克维尔所谓的“政府的中央化”允许以共同利益为政治导向,并对最杰出公民(如果是被选出来的!)的雄心进行奖赏,但是“行政管理上的去中央化”却允许地方和州政府采取主动的或至少是自由的行为,同时将许多职位向普通公民敞开。在美国,大量的选举活动使公民十分活跃,也防止了中央化的官僚制统治。应该说很多占据职位的人也都很平庸和鄙俗,但托克维尔还是为了他们的功能而忍受了他们的无能。他说,美国的繁荣不是因为选出来的行政长官造成的,而是因为“这些行政长官是被选出来的”(DAII 2.4,488)。在《民主在美国》的最后,托克维尔重申民主生活中“形式的功效”,它不仅可以抑制人民的自然冲动,还可以把有序和耐心带到行动中来(DAII 4.7,669)。对形式的尊敬防止和抑制了自我利益观念滑入直接的快乐或欲望。在欧洲,自由和秩序被理解成相互冲突的,而在美国,他们是一体的。

托克维尔对新英格兰乡镇的著名讨论表现了他关于联盟的政治科学的显著特色。乡镇是如此自然以至于可以看成是“由自己构成的”。不过一个自由的乡镇是“稀有而脆弱之物”,只有法律允许它存在,它才能缓慢地生长。政府如果没有自由的乡镇就不会有“自由的精神”(DAI 1.5,57-58)。托克维尔再次反对理论上的自由主义的自然状态,他用乡镇解释了在民主制下权威如何变成合法。在民主制下,每一个个体都应当被认为和其他人一样开明、善良和强壮;那么他为什么应该服从社会?他服从社会不是因为他比其他任何人低而是因为他知道社会对他是有用的,而且服从对社会而言是必需的。这个推理类似于霍布斯,但它是从社会经验而不是个人想象推导出来的,它将权利和义务混合起来而不是区分二者,它建立了“选民”的权威而不是主权代表制,而且带来了公民中的爱国力量和独立而不是恐惧和臣服。这就是从根基开始的自由,它通过将个体利益提升为在邻里之间发挥作用的骄傲和雄心而使虚弱的个体变得强大。

《民主在美国》一书中对联盟的批判性讨论出现在讨论民主情感的章节(DAII2)。在那里,托克维尔将美国在联盟上的实践发展成为一种艺术、一种科学甚至是“一般性理论”(DAII 2.7,497)。科学预示

了艺术(而不是相反),而艺术是在实践中被发现的。[①] 人们可以说,艺术必须处理好对形式的使用,一方面藉此协调民主制下的平等状况和一般行动所必需的不平等,另一方面要把身处大众之中面临巨大压力的虚弱公民转化为强壮有力的公民。我们可以推出,科学将会是上帝和自然的图景,它可以充当"自由和人类的伟大而真正的朋友",就像托克维尔那样(DAII 4.7,670)。他虽对美国宪政颇为称道,但他的观察却始于乡镇。要做有能力而自由的公民就需要联盟,而要变得伟大,他们必需自己统治自己。据说托克维尔要为自由主义的政治科学重新找回政治,还有伟大。

托克维尔处理权利和民情的段落更加显示了新政治科学的"灵魂性"。和其他自由派一样,他接受了权利位于政治核心的观点。但跟其他自由派通常把权利与德性相对立的做法不同,他坚持权利和德性相协调。权利就是被引入政治的德性,因为正是借助权利,人们——尤其是民主制下的人们——才能界定何谓同意、何谓暴政。在尊崇权利的民主制下,公民能够服从而不屈从、命令而不暴虐;而且社会在时光荏苒、屡经麻烦中实践着这种尊崇,它逐渐学会了"自由的技艺"(DAI 2.6,227 –29)。人民不会仅因为理论家们宣称"人生来自由"就是自由的,而必须在支持权利的过程中提升德性。托克维尔在讨论权利时没有提及理论家,但他提到,在美国个体权利的观念"来自英国贵族制"(DAII 4.4,648)。在民主时代,人民必须经常不断地小心提防将权利——即使是最卑微的公民权利牺牲给社会权力(DAII 4.7,670)。以保护权利为目的并不是为了人民中最伟大者的安全。托克维尔表明,人类的伟大基于普通个体的重要性,无论个体多么卑微。每一个体都拥有能使之成为个体的灵魂,也拥有可以令他骄傲的灵

① 1852 年在对研究院发表的一个演讲中,托克维尔区分了统治技艺和政治科学。他警告那些研究员们,"他们是一个学术团体而非政治机构"。他们本应献身于"纯粹理论和抽象科学",而不是法国大革命的政治科学,那"很明显地是由几乎从来没有怎么参加过公共事务的人"搞出来的东西。政治科学要尊敬统治技艺,不仅像托克维尔那样从统治技艺中推导原则,还要做到不像大革命中的文人理论家们那样为统治技艺设置原则。参学院主席托克维尔爵士,《道德与政治科学院公共年会演讲》(1852 年 4 月 3 日)。

魂。当然并非每一个体都是伟大的,但是人类的伟大开始于表现在每一个体身上的个体性。而尊敬全体人民的民主也需要尊敬个体性,这意味着对伟大的欣赏。托克维尔的论证将民主放在了这样一个位置:在那里它能用平等的权利衡量公民,也能够用平等的权利提升公民。

像权利一样,民情在托克维尔的政治科学中也很有特点。正如他十分坚决地强调权利的仪式一样,他同样强调民情的重要性,因为民情正在于表明权利是如何运行的。民情或"心灵的诸种习惯"(非正式的)和法律(正式的)是相对的,但民情是逐渐从法律中发展出来的,因此它看上去似乎并没有被法律化。[①] 民情将下述两种情况结合起来:依靠选择的人类立法和依靠自然的免于立法,也就是将法和对法的反动结合了起来(DAI 2.9,274 -75,295 -96)。在美国民主中,民情既是人民主权的非正式表达,也是对它的非正式限制。正如我们看到的那样,宗教是民情的一个例子,另一个例子就是女性的地位。男人和女人似乎在自然上并不平等;那么美国民主又是如何对待这种难堪的局面呢?在《民主在美国》一书中论述民情的部分,托克维尔发现美国女性能够自由地选择钻进"婚姻的镣铐"和呆在家里,这样一来女性的功能就和男性的功能区别开来,她们获得了民主的平等(DAII 2.10,566)。但这还不是唯一的民主的平等,因为让托克维尔惊诧的是,欧洲一些人还试图让女性不仅要和男性平等还要和他们相似!托克维尔推荐了美国方式,在那里女性虽然在地位上不平等,但她们"显示了在精神和心灵上与男性的平等"(DAII 3.12,574)。灵魂的这些骄傲品性使女性免于次等状况,也使民主避免失真而能保持自身。

以上我们业已讨论了托克维尔所接受和改造的原来自由主义的成分:宗教宽容、自我利益、权利、合法化的主权。但在他的政治科学中还有三个基本创新点需要予以特别注意:社会状态、彼此类似或与己类似的概念(semblables),还有对预言的运用。

---

① "因此,只要乡镇自由还未成为民情,它就易于被摧毁;但只要它被长期写入法律之后,就能成为民情的一部分"(DA I 1.5,57;中译,67)。

社会状态(etat social)是托克维尔首先发明的概念,它既指结果又指原因。[①] 它是事实和法律的结果,然后又变成了管制国家的绝大多数法律、习俗、观念的"第一因"(DAI 1.3,45)。这样它就代替甚至颠覆了亚里士多德的"政体"概念(politeia)——政体使政府成为社会的原因(《政治学》,1276a40 - b12)。更恰当的说法是,托克维尔用故意混淆的办法代替了亚里士多德的观点(无法避免含混),他谈到了民主制和贵族制的社会状态,并以它们的政府命名,似乎如果没有政府它们就将不再是社会似的。无论如何,对他来说美国拥有清教徒,它们是"出发点",而并非精心打造的人为产物。打造虽然是人为的,但社会状态却能在不统治社会的情况下形成社会。这就是为何贵族制作为将一部分人的统治强加给社会整体的类型,在社会状态上不如民主制的原因。因为,民主制的社会状态既能支持自由,也能支持暴政,政府是症结所在,而不仅仅是一个结果。托克维尔在《民主在美国》的第二卷开始指出,被动、温和的专制主义是民主生活中最大的危险,而不是他在第一卷中提到的积极的多数人暴政。温和的专制主义更是靠人民发明的,而不是施加于人民之上。社会状态依靠大众舆论、依靠对私人意见的公开来发挥作用,在这个过程中,私人和公共之间的区别被模糊了,私人个体之间仅有的一致也转变成是要加强大众舆论的限制作用。人民主权通过大众舆论得以实施,而不是通过一个具体的主权;这是因为它产生于社会状态而非自然状态,在原先的自由主义理论中自然状态的功能就在于为选举一个外在的、法律上可以确认的主权而做准备。但在托克维尔看来,民主的社会状态就逐渐类似于自然状态;[②]它通过剥夺公民那种有能力有效行动的感觉而把民主制的公民转变成私人个体。他关于联盟的一般理论就是用来补救这种有害的个人主义,现在看起来像是对自由主义社会契约论的替换,后者

① 社会状态(etat social)这个词曾长期为其他作者使用,最著名的是 Guizot,托克维尔参加过他的课,而且作为一个年轻人阅读过他的著作。关于他们使用这一词汇的差别,参看 Manent,《自由主义的智识史》,页 103 - 4。

② 参看 Pierre Manent,《托克维尔和民主的本性》,John Waggoner 译(Lanham,Md,Rowman and Littlefield,1996),页 26 - 28。

意味着要从自然状态中取消个体。那么这样一来,使民主的自由得以可能的联盟就早已存在于民主的社会状态的美国样式中,而不仅仅是一般人类本性的某种潜能。

在民主的社会状态下的个体像是同一个人(semblables)。[①] 在该状态下,所有人都把他们自己看成是平等的;无论实际情况下是否平等,他们都把彼此视为平等。人类平等不需要证明,更无须反驳;在每一个场合它都自发产生并被看成理所当然。不存在黑格尔理论所说的当自我遇到他者时必须和解的问题,因为在一开始没有人被看成是真正不同。也不存在作为亚里士多德政治科学显著特征的多数和少数之间的区分,在亚里士多德看来,多数形成了一个集体来反对宣称自己更为卓越的少数人。亚里士多德认为,民主制代表了多数人对少数人的胜利,与之不同,对托克维尔来说少数人的权利绝不仅仅是人为的或听来的。在美国不存在混合政体,因为不存在需要混合的民主制和寡头制之间的根本区分。托克维尔宣称,混合政体是一个狂想(DAI 2.7,240),民主制中大多数人的道德力量是无法被反对的。贵族制和民主制在历史上是前后相继的阶段,但并不是亚里士多德所认为的,它们是人类一定要二者择一或予以混合的永远的可能性。

对托克维尔来说,少数人无法以他们自己的名义拒绝大多数人与他们相似。更加伟大的知识分子作为少数人正是多数人暴政恰如其分的牺牲品,托克维尔谴责了多数人的"道德帝国",它建立在下列错误观念上:"许多人联合起来总比一个人的才智大"(DAI2.7,236;中译,283)。托克维尔站在少数人一边宣布,"在美国不存在心灵的自由",在民主制中暴政"抛开身体直奔灵魂"(DAI2.7,245、244)。正如我们看到的,自由对托克维尔来说属于灵魂的领域,而灵魂属于骄傲的领域。虽然人们会认为,相比于骄傲的满足,知识分子的少数派更希望去理解,但托克维尔还是把理解和骄傲放到了一起。他说,心灵

① 类似(Semblable)是一个"普遍的概念",只有在民主时代才能被轻易认出。当这个论点被提出时,这个词被加了着重号,这在托克维尔那里很罕见(DAII,Oeuvres,P.,2.2,613)。

自由所面临的危险攻击了“人们在最后的避难所中所拥有的骄傲”(DAI 2.7,236)。少数富人也被迫要特别顺从多数,因为他们希望当选官吏;他们会遭受妒忌,因为他们被看成和穷人相似,而不是在自然上就高穷人一等。

在被坚决宣称的美国民主制的公民相似性背后,是大量托克维尔称之为起源上的贵族制特征,虽然它们在表现和功能上已经被民主化了。他的正式论题:民主制和贵族制相互对立的说法在《民主在美国》一书的最后达到顶点,他在那里宣称,民主制和贵族制“完全就是相互区别开来的两个人类”(DAII 4.8,675)。通过就二者之间的对立的精彩论述,我们可以学到比当今的民主理论多得多的有关民主的知识,当今的民主理论压根儿不晓得还有其他政体。他同时也拒绝了混合政体的可能性。不过一些民主制下的民情和机构被说成是这种或那种的贵族制。正像我们看到的,基督教是贵族制的遗产;权利必须配备以“政治精神,借以向每个公民表明能以贵族制的行为产生贵族的利益”(DAII 3.26,634);美国对地方自治、医疗系统、自由出版、个人权利观念的偏好据称都是来自贵族制的英格兰(DAII 4.4,646,648);民主制的联盟就像“贵族制的人”(DAII 4.7,667 -8);律师构成了美国的贵族(DAII2.8,257);宪法本身又是联邦党人的杰作,而联邦党人则是受到“贵族激情”鼓舞的党派(DAI2.2,170)。托克维尔并没有加上这些美国民主制中潜在的贵族制因素,可能是因为它们的数量相当可观。但他确实说,在美国自由是旧的,而相比之下民主是新的(DAII 4.4,646)。现代政治科学从现代自由主义者那里为新自由允诺了不少东西。

托克维尔的政治科学在关注事实的过程中频频对潮流和趋势做出了预测。虽然它并非以今日某些政治科学的风格要对发生什么进行准确无误的估计,但也确实对希望发生什么有所论及,前提是只要没有人为干涉。他最著名的预言位于《民主在美国》第一卷末尾,他断言美国和俄国代表了民主制的未来:自由还是奴役。于是预言成为“天意的隐秘设置”摆在我们面前的选择(DAI 2.10,396)。在这一选择之后是托克维尔对未来的全部预言:将产生不断增长的平等状态的

民主革命。这就是他所谓的"天意事实"(DAI intro. ,6)。那么,"天意事实"究竟指的是什么呢?

我们可以从托克维尔如何使用"事实"开始。当今政治科学谈论事实(或材料)而不是"自然",而在亚里士多德那里人们会发现他讨论自然而非事实。托克维尔同时使用了这两个词。[①] 他并未把贵族制和民主制归为人性的不同方面,像亚里士多德一样,它们每一个在原则上都是可以被选择的。民主制是现在全部人们必须适应的事实,但政治科学的任务不是为在不同的政体之间进行选择提供建议,而毋宁是表明为何选择民主的自由优于民主的暴政。无论是民主的自由还是民主的暴政,这些选择的共同点在于它们是一种社会状态,而不是一种政体。托克维尔赞成亚里士多德的观点:政治科学确实要处理选择,而不仅仅是事实,他还引入事实来限制选择,并且详述了如何参照现实进行选择。

民主的事实在生成其他特别的事实上是"生成的",又是"天意的"。他并未解释什么是"天意的",但在《民主在美国》导言中他罗列了一系列事件,全部是在民主制上运行的事件,由此我们或许可以稍窥端倪。天意事实是偶然性的趋势,它们过于一致而无法被计划,也不在人类计划能力之内,甚至也不是人类的产物。这一事实在某种程度上是属神的,当然不能否认,它也是不可逆的。很显然托克维尔希望他那个时代的反对派们把民主大潮当成不可逆的。但是天意还可以用来限制他所反对的理性控制的极端自由主义倾向。天意并不意味着一种历史哲学能具有决定事件进程的理性步骤;其中还有一些神秘因素阻碍人们知晓它如何行动,即使人们能感觉到它的方向。托克维尔说神统治着天意,但是神的精神对我们而言是不可知的,我们无法看到神所看到的一切,这是由人类的全部相似性和差异性所决定的(DAII 1.3,411)。我们看到了人们之间彼此相似,这是民主制;或人们彼此区别和不同,这是贵族制——每种视角都代表了一个方面。托

① 托克维尔在仅有十三页的《民主在美国》一书的导言中使用"事实"一词达十一次;而自然一词,在自然秩序的意义上,在那里出现了两次。

克维尔想做的更漂亮；他进入了“神的视角”(DAII 4.8,675)，由此可以在两个方面同时观察人类。但他并不知道神的计划(DAI intro.,12)；虽说他谈到了神意，但他却未声称可以洞察何事将要发生。他的天意概念保存了人的选择，这就意味着保存了政治。[①] 民主制的天意事实可以引导我们，它不是通过建议我们反对民主制本身，而是让我们自由地选择自由而非暴政。如果我们知道的太多就不会自由；如果我们知道的太少就无法选择。天意事实将我们抛在决定论和独断论(二者实际上相同)这两个极端之间。

托克维尔讲得很清楚，民主制需要把宗教当成它的工具，但它的政治科学走得更远，因为它依赖于宗教。今天的政治科学在宣称具有普遍性的时候，将自然整体当成前提；政治科学家可以看到他需要看到的一切，而无需成为一个美国人或基督徒。但对托克维尔来说，政治科学家不可能以这种方式如此轻易地不偏不倚。政治科学的目标是被分成民主制和贵族制的政治，但在特殊性的事实中这种一般性被掩盖了，那就是天意使我们的时代成为民主革命的时代。我们需要知道的政治是民主制，重复来说，就是*民主在美国*[②]——因此对民主的研究就是对美国政治的研究。那么什么是美国的“第一因”？很显然那就是美国革命和美国宪政，但这些都在出发点上被掩盖和铭记，那是来自于清教徒的特殊的开始。那么民主制从何而来？托克维尔毫不掩饰地说：“理所应当地，耶稣基督降临于世，使下述真理大白于天下：人类全体成员在自然上都是相似而平等的”(DAII 1.3,413)。对政治科学家而言，结论就是要关注特殊的事实，而不仅是一般的真理；这个

---

① Hadari认为，托克维尔表面上对知识严格性的缺乏，是当他面对社会科学所采取的决定论的因果解释时心甘情愿地为保持自由意志所付出的代价。参Saguiv A. Hadari《实践中的理论：托克维尔的新政治科学》(斯坦福，加州，斯坦福大学出版社，1989)，尤其页46－50。Sheldon Wolin(《介于两个世界之间的托克维尔》[普林斯顿，普林斯顿大学出版社，2001]页184－84)认为，托克维尔预言了革命性的平等主义的普遍状态，这是为了产生伴有道德权威的科学决定论的形式，同时通过容纳天意注定的民主，将新政治科学呈现为“理论行动的宏大形式，它既能顺从上帝的指令，又能有选择性地与其中一些指令做斗争”。亦参阿隆(《社会学主要思潮》)页293关于不可预知的重要性及其对托克维尔思想的作用。

② 着重为译者所加。——译注

教诲更是针对相应的贵族制,而非民主制。政治科学家的不偏不倚必将通过两种途径达到:一方面是将自身沉浸于这个民主制的时代,另一方面就是还要超越它。我们无法假定这是做一个理论家的唯一结果,毕竟民主和理论相当接近,它们简直形成了"非法联盟"。

托克维尔的视角[①]

——《民主在美国》：寻找“新政治科学”

赫尼斯(Wilhelm Hennis)　著
韩锐　译

在一篇著名的文章中，阿伦特(Hannah Arendt)维护了这样的论点，即西方政治思想传统有一个明确的开端和一个同样明确的结尾。“我们的政治思想传统，无疑起源于柏拉图和亚里士多德之教导。我相信它到达马克思的理论时无疑是终结了”。[②] 这也许是真的。托克维尔是马克思的同时代人并比他大13岁，在他身上我们又一次看到这样一位思想家，他拥有所有可被称为“政治思想家”的人身上所共有的那种勇敢思想：一切都取决于政府和政治——抑或，换句话说，最重要的科学是政治科学。[③]

托克维尔是政治学家吗？

---

① 本文原题为 Tocqueville's Perspective - Democracy in America: In search of the “new science of politics”，经授权译自 Interpretation。

② 阿伦特，《过去与未来之间》(Between Past and Future)，New York，Viking，1968，页17。

③ 亚里士多德，《尼各马可伦理学》(Nicomachean Ethics)，1094a(政治学是最重要和处于领导地位的科学)；霍布斯，《论公民》(De Cive)，前言(“无疑是最有价值的”)【译按】中译本见应星等译，贵州人民版2004；卢梭，《忏悔录》(Confessions)，第九卷(一切皆取决于政府艺术)。Friedrich H. Tenbruck 所描述的 Die Glaubensgeschichte der Moderne(现代的信仰史)(Zeitschrift für Politik，N. F. 23，1965，页1－15)在近代人们期望较高的各学科中——从政治经济学到生态学——都可以看到。

尽管这一问题略显肤浅和迂腐,但我认为它却为我们开辟出一条道路,使我们对托克维尔有更精确之理解,并重新激活这一领域的基本问题。[①]

托克维尔不是一位科学家;即使他想成为科学家,也不是出色的一位;他的意图完全与政治科学家不同;他的著作已属于政治话语的历史——这些就是托克维尔的专家们,或者说这位伟大法国人的崇拜者们,不得不面对的棘手问题。然而,在托克维尔身上有一条重要的反对这种观点的线索。在《民主在美国》第一卷的作者自序中,托克维尔写道:"一个新世界需要一种新的政治科学"(Il faut une science politique nouvelle a un monde tout nouveau)。[②] 这句话,被置于这篇极度戏剧化引言的一个戏剧化位置,[③]不得不使人认为是这位极度雄心勃勃的作者雄心的暗示。难道我们不应该把托克维尔的《民主在美国》,以及他关于这一主题的所有著作,当作是对这一需要的一种回答吗?这就是我想回答的问题。

为了能够做到这点,我们必须首先面对关于托克维尔的三种已经确立的观点,正是这些观点扭曲了他的"新政治科学",假设它是存在的。首先是托克维尔著作并无科学意图作为其基础的观点;他是一流的自由主义思想家,但不是一位科学家。然而,如此描述他,说明没有认识到他的科学目的的独特性,因而没有理解到他的持久和不受时代影响的重要性。第二个观点与第一个紧密相关。视托克维尔为民主初露峥嵘时代的自由主义思想家,并把他关于美国的著作当作"时代的宣传册子"的人,倾向于视他为孟德斯鸠(Montesquieu)的继承者。这种视托克维尔为孟德斯鸠继承者的观点,似乎是托克维尔研究中最

---

① 关于近来对托克维尔的研究所揭示的丰富内容,见 Robert Nisbet,《众多的托克维尔》(Many Tocquevilles), The American Scholar,46 (1976/77),59-75。

② 托克维尔,《民主在美国》(Democracy in America),George Lawrence 翻译,J. P. Mayer 和 Max Lerner 编(New York,Harper & Row,1966)。括号内引言见 J. P. Mayer 的《全集》(Œuvres Completes),权威版本,或见 Beaumont 的版本(B)。(使用1969年平装本的人要注意,译文和页码都可能不同)。

③ 《民主在美国》,页6 =《全集》I,页5。

顽固的观点之一。然而相反，我想说明的是，孟德斯鸠并非理解托克维尔的关键，从这一传统的视角来理解托克维尔会造成对他的现代性误解。托克维尔真正的老师，如果一定要找一位的话，应该是卢梭(Rousseau)。理解托克维尔的第三个障碍，是对这样一个甚至不属于他的问题的关注，即自由与平等的紧张关系，据说这是他著作的中心关注点。事实上，托克维尔关注的是自由与团结、个性与社会性的问题；他对我们自己这个时代的重要性也正在于此。我将努力建立这三个主题，以此来系统讨论托克维尔"新政治科学"的基本观点。

一

当一位公认的伟大作者在他重要著作的前言中说一个新时代需要一种新的政治科学时，他一定不是随便说说而已，他的著作本身应当是对这一挑战的回应。但这种理解却并非显而易见。[①] 托克维尔的著作是否有科学目的呢？甚至对他的著作充满敬意的布莱斯(James Bryce)也看不出它的科学性。1888 年，在《民主在美国》第一卷出版五十三年后，布莱斯写道："让我们记住，尽管它有科学的形式，它其实是一部像科学著作的人文著作……"他甚至更尖锐地说："《民主在美国》与其说是一个政治研究，不如说是一部启迪之作"。[②]

另一位并非等闲之辈的评论家皮尔森(George W. Pierson)终身研究托克维尔，他得出了类似的结论。[③] 据称，托克维尔关于美国的书充满了缺陷，以致皮尔森只能通过托克维尔的个性以及他是法国的一位一流社会学家的事实，来解释该书的地位和经久盛誉。这是一种含

---

① 首先同意这一说法的是 Jack Lively，《托克维尔的社会和政治思想》(The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville，Oxford，Clarendon，1962)，以及 Jurgen Feldhoff，《平等社会：论托克维尔对民主制的社会学分析》(Die Politik der egalitaren Gesellschaft. Zur soziologischen Demokratie - Analyse bei A. de Tocqueville，Cologne：Westdeutscher Verlag，1968)，页 117ff。

② 布莱斯，《汉密尔顿和托克维尔的预见》(The Predictions of Hamilton and Tocqueville)，Studies in History and Jurisprudence，Oxford，1901，Vol. I，页 325。

③ 皮尔森，《托克维尔和博蒙特在美国》(Tocqueville and Beaumont in America，New York，Oxford University Press，1938)。

糊的荣誉,因其实际上承认了这部经典中的缺陷和错误。

沃斯勒(Otto Vossler)是最彻底和详细地说明托克维尔著作的非科学性的人。他 1973 年关于托克维尔的书也证明了他对托克维尔的热爱和崇拜。[①] 然而他认为,任何想从托克维尔的文学著作中寻求学术目的或意图的人都错了。托克维尔是

> 一位为法国、为政治教育以及他的同胞们的更美好未来写作的法国人。他希望达到某种政治效果,而非仅仅为了知识而寻求知识。他对科学没兴趣,而对实际的政治功效和成功有兴趣……他并非以历史学家或社会学家的身份写作,而是以一位政治教育者和劝告者的身份在写作,以一位充满激情的法国人的身份在写作——应从这些角度来评价他和他的著作。(同上,页 65,83)

在沃斯勒看来,理解托克维尔的书的科学性的障碍来自位于第一卷"作者自序"中的一句话:"我承认我在美国寻求的超出美国本身;我所寻求的是民主本身的形式……以致我们至少可以知道应该恐惧或期望什么"。[②] 据说,这句话首先表明托克维尔并非为了知识而追求知识,其次表明他是为了知识的实际功效而追求它,再次它还表明他寻求这种知识是为了法国这个特定的目标。沃斯勒认为,即使不累计起来看,每一种意图也都排除了托克维尔著作可能有的科学性。[③]

现在可以肯定的是,托克维尔寻求科学知识的目的是用其功效为法国提供智识帮助。但这就一定会排除他的理论的科学性吗? 如果我的理解没错的话,十九世纪以前没有人是为了知识而追求知识的。在那之前,总是知识的意义(the knowledge' s meaning),或用韦伯的术语说是知识的 Werteziehung(价值关联)而非知识本身,成为各知识领

---

① 沃斯勒,《托克维尔:自由与平等》(Alexis de Tocqueville. Feiheit und Gleichheit),Frankfurt a. M. ,Klostermann,1973。

② 《民主在美国》I,页 12 =《全集》I,I 页 12。

③ 沃斯勒一直努力证明托克维尔没有"科学头脑,根本不是个哲学家"(沃斯勒,页 91,151)。因此没必要重视一种新的政治科学的提出。

域的中心关注。意义可以是理论性的、实践性的或技术性的。托克维尔的政治科学(science politique)作为一门实践哲学学科(a practical - philosophical discipline)[1]仍然稳稳屹立于政治科学的传统之中。正如他之前的所有人一样,他在这一领域内寻求知识并非为了知识本身,而是为了正确的行为。[2] 同样,托克维尔为了法国而研究美国民主,这一事实也不应妨碍他的研究成为理解那一时代的科学贡献。

克吕格(Gerhard Krüger)[3]在定义科学的现代概念时,认为它是达到两种解放的努力,既从自然的感官经验中解放出来,又从研究者实际所处之群体的束缚中解放出来。历史—政治科学不断努力用更精确和更普遍的度量和观察工具来补充人难免有错的判断能力。除了那些可量化的值(政治科学与它们的关系不大),迄今为止这方面努力的成果却很少。但那种要求研究者将自己从他所属的政治社群的各种"偏见"和价值标准中抽离出来的现代要求,却成功了。为了符合理论科学的标准,"必须是为了理解而理解",克吕格说道,"而不是为了过一种社会生活而理解"(出处同上,页 183)。这样一种对科学的理解对托克维尔来说是完全陌生的。然而,难道这样就可以否定他有任何的科学意图,并从此像沃斯勒那样,不再试图从他的著作中寻找这样的意图了吗?托克维尔希望熟悉美国的民主,对它进行科学检验,甚至仅为了"使我们"即他那个时代的法国,"知道应该恐惧或期望什么"。期望和恐惧涉及一种善,一种社群的生活方式——不是随便什么的共同生活,而是法国可以有的生活。只有当这样的期望和恐惧合法地进入学术研究的范围,政治学的规范问题——或者,我们生活被导向的目标问题——才可能被很好地解决。[4] 在托克维尔看来,这是

---

① 关于这一传统,参 Wilhelm Hennis,《政治学和实践哲学》(Politik und Praktische Philosophie),第二版,Stuttgart,1977。

② 亚里士多德,《尼各马可伦理学》,1095a5 - 6;1103b27。政治知识的目的在马基雅维利和霍布斯的著作中也没有改变,他们反而使它更彻底了。

③ 克吕格,《哲学基本问题》(Grundfragen der Philosophie,Frankfurt a. M. 1958)。

④ Hans Jonas 在《责任原则》(Das PrinzipVerantwortung,Frankfurt a. M. 1979)中主张"对恐惧的探索"。

很明显的。把这一事实当作他的发现的非科学特性的暗示,更多地是暴露了我们当代对科学的理解,而不是对托克维尔的理解。

托克维尔关于美国的书(他的政治—哲学著作,他总是如此称呼它)的写作对象,[1]当然不是科学工作者群体。它的对象是那些掌握法国命运的人。用托克维尔的术语来说,这些术语与柏拉图及其整个传统一致,这本书的对象是"立法者们",即法国的"领导者们"。托克维尔书中的学术视角,也是一个想象中的立法者的视角,一个寻求自己所需之知识的政治家的视角。这是从柏拉图的《法律篇》以来研究政治科学的经典学术方法之一。从美国那里,托克维尔寻找并发现了经验教训,这是"我们"——这里尤其指立法者们——"可以受益的"。以如此方式提出问题,就是采取了一种科学视角,而不仅仅是一种普及教育的努力,这种努力在现代学者看来确是一种非科学设计的典型。[2]

如果有人想把托克维尔的著作归入前社会学历史或早期社会学历史中去,[3]以此来挽救它的科学性,这种做法同样会与托克维尔对自己著作的理解相冲突。他对圣西门(Saint - Simon)及其流派和孔德(Comte)表示蔑视。如果他作为政治科学家的自我认知没能促使他以"道德和政治科学学会"主席的身份发表那篇《作为科学的政治学》的重要演讲的话,又会怎样呢。无论如何,那篇演讲向我们揭示了他对那必要的"新"科学的系统理解。我将简要地讨论一下那篇演讲的内容,它是托克维尔关于自己的政治科学观点的唯一详细陈述。[4] 传统

---

① 参 James T. Schleifer,《托克维尔的〈民主在美国〉的产生》(The Making of Tocqueville's Democracy in America,University of North Carolina Press,1980),页 83,165。

② 关于托克维尔的科学视角的部分在 Seymour Drescher《民主的困境:托克维尔和现代化》(*Dilemmas of Democracy: Tocqueville and Modernization*,University of Pittsburgh Press,1968)中有精辟分析,页 23ff:"他总是以一个政治家或潜在的政治家身份,对其他政治家和公民说话"(页 25)。

③ 此观点最有力的支持者,Jurgen Feldhoff,前揭。

④ 《全集》(Œuvres Completes,Beaumont edition),IX,页 111ff。最重要的篇章在 Albert Salomon 编辑的选集中,《托克维尔:权威与自由》(Alexis de Torqueville. Autoritat und Freiheit,Zurich 1935),页 138 - 52。

反对意见认为政治学领域太过多样化和不稳定，无法维持一门科学的根基。面对这些传统意见，托克维尔区分了政治家艺术和作为一门科学的政治学。作为一门科学的政治学是恒常的，而统治的艺术是灵活的。作为科学的政治学“扎根于人的本质、利益、能力和本能之中，人的方向可能会随时代改变，但人的本质却是恒定的，像这种物种一样不会腐烂”。这门科学教导我们，“哪些法律最适合人的普遍和持久的存在”。托克维尔继续说道：这门科学的“伟大”妨碍了许多知识分子对它的关注。然而，如果有人认真地观察“这门重要的科学”，组成它的各种元素就会明显地显现，他会得到一个关于整体的精确概念。

在这样一个观察者眼中，伟大作家们不再显得混乱。有些非常伟大的作家寻求

> 社会制度的自然的法律以及个体可行使之权利。最适合社会架构的法律取决于它们从起源处继承了哪些特征，以及后来又得到了哪些特征。他们寻求适合情景、地方和时代的政府制度。这些伟大的作家就是：柏拉图、亚里士多德、马基雅维利、孟德斯鸠和卢梭。这些仅是最著名人物中的几位。

但是，他设问到，为何当政治的力量已昭示在这个国家的所有方面时，一个人还要证明这门科学的存在呢？

> 你否定政治科学的存在和行为！看看你的周围吧！……是谁如此地改变了现代世界的面貌，以致如果你的祖父回到这个地球上，他将不会再认得那些他曾熟识的法律、道德、服饰或习俗——甚至连他曾经说过的语言都认不出？简单地说，是谁导致了法国革命，这历史上最重要的事件？

是十八世纪的政治家、君主们、大臣们、大的封建主们？都不是！

> 这场巨大革命的伟大创造者们正是那个时代从未参与过国

家事务的人们。每个人都知道，政治作家、政治科学以及甚至最抽象的科学在我们所有父辈的头脑中种下了新的种子，这些种子顷刻之间生长出如此之多前所未有的政治制度和成文法。……在所有文明民族中，政治科学孕育了广为接受的观点，至少也把这些观点的形式赋予了这些民族。从这些观点中后来产生出了政治家们在其中驰骋的事件，而且还产生出了他们认为是他们发明的法律。……只有野蛮人的政治才会只承认实践。我们的学会，先生们，有责任为这有用且成果累累的科学准备一席之地，并且为它定义出活动范围。这是学会的荣耀，同时也是危险。

这是一种危险，因为这门科学只有在自由的条件下才会繁荣。托克维尔的演讲隐晦暗示了拿破仑独裁统治下自由衰退的问题。

现在，如果一个人仅仅知道托克维尔政治科学的一条公理是“政治学每一样内容都是派生性的和症状性的，除了民众的观点和情感，它体现了所有其他事物之原因”，[①]并且，如果一个人不知道托克维尔同样相信，“政治社会并非它们的法律的产品，而是从一开始就由其成员的情感、信仰、观点和心灵习惯所决定的”，[②]那么他就不会理解，为何托克维尔感到这门科学如此伟大。但如果他在对学会的演讲中所说的是正确的，即政治科学“在每个社会的周围形成了一种智识气氛，统治者和被统治者的精神都呼吸它，他们还经常无意识地从中得出他们的行为原则”，[③]那么就容易理解，为何他认为这门科学如此重要，以及为何他觉得自己是它的一部分。

仍然，人们可能会问，探讨托克维尔应该被当作政治科学家还是社会学家这个问题是否切题。无论是什么，托克维尔对我们所说的话不都一样吗？并非如此。把托克维尔当作社会学家来理解就是把一些不属于他的问题归属于他。向一个从未视自己为社会学家的作者

---

① 1853年10月26日信件，Salomon，前揭，页215 =《全集》Beaumont VII，页300f。

② 1853年9月17日信件，Salomon，前揭，页214 =《全集》Beaumont VI，页226f。

③ 《对“道德和政治科学学会”的演讲》，Salomon，前揭，页144。

提出社会学问题，我们是不可能得到答案的。另一方面，我们不可能接收或理解他可能已经传递了的意思，如果我们在接收时拒绝使用他的语言。人人都知道，将一首诗从一种语言翻译成另一种语言会遗失很多。但是，当我们对一门特殊科学的习语所表达的问题置若罔闻时，当我们相信只有（用现代术语来说）"重建"一门科学的文本来适应我们自己的问题，这门科学才会产生正确的以及对我们来说"相关的"科学意义时，又有多少内容被遗失了。

将托克维尔当作社会学家来理解，就是从根本上误解他。在所有真正的政治思想中，人和公民的关系是核心的政治问题，但在社会学思想中这个问题已不存在。[①] 作为马基雅维利和卢梭的继承者，托克维尔又一次进行了反对公私分裂的这场特殊的西方战斗。他继承了经典政治科学的传统，并使用了该传统的方法进行战斗。在 1853 年 10 月 26 日的信中，托克维尔抱怨道：

> 我们属于另一个时代。我们某种程度上是一些极古老的动物，也许很快就会被陈列在自然科学博物馆中去展览，告诉人们以前那些热爱自由、平等和诚实的人种看起来是什么样的。所有的一切都品味古怪，这些品味以这个世界的现存居住者的完全不同的器官为先决条件。（见《对"道德和政治科学学会"的演讲》，Salomon，前揭）

一种"完全不同"的思维方式区分了托克维尔的政治科学和他那个时代刚刚开始的以及现今的社会学。不能说，只要把他的著作当作是一位政治科学家的著作来阅读，就可以自动地理解他了；毋宁说，当一个人没有准备好按照托克维尔想被理解的方式来理解他时，就不可能理解他。他的著作中没有任何证据证明，它们与当时出现的社会学

---

① 这是 Siegfried Landshut 的书的基本观点，《社会学批判及其他政治学论文》（Kritik der Soziologie und andere Schriften zur Politik，2nd ed.，Neuwied，Luchterhand，1969）。另参见他给《托克维尔：平等的时代》（Alexis de Tocqueville：*Das Zeitalter der Gleichheit*，Stuttgart，Kroner，1954）写的前言。

思潮有任何相似之处，相反，著作中所有内容都与那些思潮相抵触。在他所有的著作中，托克维尔所关注的就是防止人与公民的分裂。他不像自己的年轻的同代人马克思那样，关心的是消除这种两极分化的权威解决方式。他比马克思更现实，后者只能想象以平等的民主僭政(egalitarian democratic tyranny)为形式的方法来解决这个问题。对这种解决方法的防范，成了托克维尔充满激情的智识努力的驱动力。

当我们忽视了托克维尔是以古典政治哲学的方法思考政治学问题的这一事实时，我们就不可能理解他的思想。同样，如果我们将托克维尔置于政治思想史谱系中一个错误的位置，我们也不可能理解他。托克维尔以一种特别的方式使这种命运发生了。

二

要判断一位政治思想家的功力和影响力，他在特殊谱系中的位置就不是无关紧要的事。一个位于柏拉图传统中的思想家比一个位于亚里士多德传统中的思想家要更"让人激动"；以此类推，黑格尔与康德、马克思与李嘉图(Ricardo)的关系都如此。托克维尔在写作《民主在美国》第二卷时曾写过一封信，其中有这样一段经常被引用的句子："每天都有一段时间我会发现和这样的三个人在一起：帕斯卡尔(Pascal)、孟德斯鸠和卢梭"。[①] 让我们将帕斯卡尔放在一边。克莱尔(Diez del Corral)满怀同情地调查了托克维尔与帕斯卡尔的联系。[②] 自从罗耶尔-考拉德(Royer-Collard)把《民主在美国》第一卷与《论法的精神》进行了对比，托克维尔位于孟德斯鸠的智识传统之中已是老生常谈。托克维尔是"孟德斯鸠的忠实弟子"(阿隆[Raymond Aron])，是十九世纪的孟德斯鸠。那么卢梭呢？沃斯勒写道，卢梭对

① 1836年11月10日写给Kergolay的信；《全集》XIII，I页418。见Salomon，前揭，页193。

② 克莱尔，《托克维尔的政治心态——尤其与帕斯卡尔参照》(La mentalidad politica de Tocqueville con especial referencia a Pascal, Madrid, 1965)。

托克维尔的影响"并不明显",[1]沃斯勒在短短几年时间里就分别出版了一本关于卢梭的专著和一本关于托克维尔的专著,在后者中他特别强调了托克维尔的贵族家庭传统。同样的社会背景,同样的对自由的关注,以及同样的开放而无偏见的精神——有什么比把孟德斯鸠和托克维尔相提并论更容易呢?又有什么比把托克维尔这位伟大的绅士与卢梭——那个来自日内瓦的小资产阶级,充满仇恨的外来人,以及法国革命的宗祖——放在一起更错误的呢?可我不知道还有其他什么"认识论社会学"的推理比这更误导人了。

当然,比较孟德斯鸠和托克维尔是富有成果的,尤其在托克维尔关于专制统治的新形式的理论这方面。自然,这个年轻人对早于他116年出生的那个人有所继承。他的身上也没有任何东西反对我们视他为一个新孟德斯鸠。的确,他希望取得某种成就,与那个和他有着相同社会背景的伟人所取得的成就相似。但是条件却发生了多么剧烈的变化呀!他们属于根本上不同的社会,各人在智识上寻求把握的经历也大不相同。"一个新的世界需要一个新的政治科学"。作为我们的出发点的这句话,包含了对旧的政治科学的一种评断,这毫无疑问是针对孟德斯鸠而言的。在《民主在美国》中,有相当多的段落如此开头:"我并非在说……"接着就引用熟悉的孟德斯鸠的观点,托克维尔把它们归为无可争论的、常识性的观点,不值得进一步地阐释。[2] 托克维尔对孟德斯鸠的这种隐含的拒绝,最典型地表现在他对美国的荣誉的讨论上,这是一个范例改变的经典例子。孟德斯鸠根本没被提及。在《论法的精神》的第29章开头是这样一段陈述:"我坚持,而且对我来说也似乎是这样,我写这本书的目的仅是为了证明这样一个观点:控制立法者的应该是中庸精神(the spirit of moderation)"。托克维尔的写作恰恰是为了证明一个完全相反的观点,即如果不是像美国那

---

① 沃斯勒,前揭,页51,204。尽管沃斯勒以详尽的细节强调了托克维尔对曾祖父Malessherbes的感情,但他一点也没有提到Malessherbes与卢梭之间的亲密友谊。如果有人接受沃斯勒认为托克维尔是个"家庭男人"的观点的话,那么卢梭应该与他的关系很密切。

② 参见,比如,《民主在美国》I,页286 =《全集》I,I页326;II,页608-609 =《全集》I,2页257。

样幸运地拥有各种对抗力量,平等可能导致人的降低。他寻求培养对中庸的理解,对民主那不可避免的平庸的理解。他向平庸妥协,但并不喜欢它。平庸可能会使得灵魂虚弱和单调的问题困扰他,他的治国艺术的所有基本原理的目的,都是为了知道如何在不可避免的平庸的架构下,不断产生出导致更强精神敏感度的刺激。他所担心的是,民主制度下的民众"可能最终已无法拥有那些伟大和强烈的公共情感,尽管这些情感确实让人烦恼,但同时它们能使人们成长并让他们焕然一新"(前揭,页619)。不论从孟德斯鸠那里得到了什么,他都只报以嘲笑。"我一直都认为混合政府是个怪物"(前揭,页232)。除了孟德斯鸠的专制主义理论,还有什么可能成为以下这段傲慢文字的攻击目标呢?

> 在一个民主社会要想成功地把最高权力集中到手中,主要的以及,某种意义上,唯一的必需条件是热爱平等或者使人们相信你是热爱平等的。这样,曾经十分复杂的专制主义艺术现在被简化了;甚至可以说,它被简化成了一条简单的原则。(前揭,页654)

托克维尔认为,专制统治的"原则"或恶毒动机,正如我们所知,就是恐惧。托克维尔关于民主的著作以一篇枯燥的"主题概括"结尾,读起来像一篇刻苦的勉强之作。真正的结论却在第四部分第七章的结尾处,这是第四部分第六章的延续,第六章的标题是"民主国家应该害怕的那种专制主义"。这事实上是整本书的结论,同时也是他对专制主义分析的结论(而且我相信我们不用向施特劳斯学习追逐语义学上的夜莺也可以理解这里的用典):

> 让我们期待这样一种未来,它有着促使人们监护自由的有益的担忧(crainte salutaire),而没有使人们的心沉重且衰弱的无用、无价值的恐惧(cette sorte de terreur molle et oisive)。(前揭,页676)

在一本关于现代专制主义的著作的最后一句话中把担忧称为"有

益的”，这当然不是一种巧合。

在倒数第二的这一章中，托克维尔对比了贵族时代的危险和民主时代的危险。自然，他知道《联邦党人文集》第47篇有这样的陈述：“在讨论这一主题（保存自由以及权力分立）时，那个总是被参考和引用的先知就是著名的孟德斯鸠”。但自从麦迪逊写出这样的文字后，世界已经完全改变。可受威胁的善却还是一样：自由和人的尊严。然而危险仍然潜伏着，只不过地方不同。它们在平等时代比在个人专制时代更难辨认。因此托克维尔评论道：“今天我们所面对的是不同于贵族时代的危险和需求。……政治世界发生了变化，我们必须为新的疾病寻找新的解药”（前揭，页675）。

在认识新的邪恶（在个人主义式的利己主义和自尊[amour proper]中人的降低）或者新的解药（责任的民主式共享）方面，孟德斯鸠对托克维尔无可奉告，卢梭却可以告知他很多。在所有托克维尔的著作中，我没有发现一句话与卢梭的教导相抵触，如果这些教导被正确理解的话。相反，他的著作中有无数句子仿佛从卢梭的著作中引用而来。因为，如果把差别搁置一边，后者的著作与托克维尔的罗曼蒂克的灵魂有基本的相似之处。

在《旧制度与大革命》的片段中，托克维尔描述了从国王放弃专权到立法会议（the Estates - General）开始选举之前这段时间内法国人的观点和情感的转变：

> 开始时人们只考虑立法会议的组成。厚厚的著作草草地塞满了未经消化的广博知识。有人努力妥协中世纪与现代的不同观念。最终，古老立法会议的问题完全消失了。人们整个放弃了它。开始时，人们只在讨论如何更好地平衡各种权力，如何更好地调节阶级之间的关系。但是很快，人们跟随、追逐、接着疯狂地追求纯民主的观点。开始时，孟德斯鸠被引用并解释；最后人们只谈卢梭。他成为法国革命高潮时期的唯一导师，并将继续如此……[1]

① 引自 Landshut，《时代》（Zeitalter），页240。

因此我相信,理解托克维尔——他的原则以及他关于新的专制主义的政治原理——的关键是卢梭,如果说这种关键存在于任何“先驱者”身上的话。从主题的形式和分析顺序来看,孟德斯鸠可能是托克维尔的老师。[1] 但当说到实质问题时,卢梭才是托克维尔真正的老师,确实,这实质问题就是:人的自由。[2]

在这篇论文中,我无法更加深入地讨论卢梭和托克维尔思想之间

---

① 皮尔森(George W. Pierson)在《托克维尔和博蒙特》(Tocqueville and Beaumont,前揭,页769)中,将孟德斯鸠对托克维尔的影响简化为章节标题的文体形式上的类似。除了皮尔森,对这种观点的反驳还来自里希特(Melvin Richter),《理论的使用:托克维尔对孟德斯鸠的修改》(The Uses of Theory: Tocqueville's Adaptation of Montesquieu),见里希特编,《理论和历史文集》(Essays in Theory and History,Harvard University Press,1970),页74-102。里希特认为托克维尔主要继承了孟德斯鸠的方法,即托克维尔采用了孟德斯鸠的分析方法。但对状况、制度和道德的区分并非孟德斯鸠所独有。在每一位从立法者的角度——即,着眼于目的和塑造潜力(formative potential)——排列政体的政治思想家身上,从柏拉图和亚里士多德一直到卢梭,都可以发现这点。它属于无争议的工具,甚至卢梭也使用,他提倡“政府基本原理”,马斯特斯(Rodger Masters)在《卢梭的政治哲学》(The Political Philosophy of Rousseau,2nd ed. Princeton,1976[1968])中总结了这些基本原理。

里希特把托克维尔置于被珀考克(J. G. A. Pocock)称为“公民人文主义”的思想风格之中。马基雅维利、哈林顿、孟德斯鸠、苏格兰启蒙派、联邦党人以及其他很多人,都被珀考克归入这一伟大的群体——“公民人文主义”。通过这样的归类来证明托克维尔是孟德斯鸠的“学生”是很勉强的。

② 卢梭是托克维尔的“老师”这样的观点,自然要求我们做一个十分清晰的区分:托克维尔是在一个完全不同的环境中写作的。卢梭的革命性原则(普遍主权、自由和平等)现已成为广为流传的法则。我们必须依赖它们生活并使它们有所成果。托克维尔的政治世界同样也欢迎变化。它不再是那种审慎的、实践—哲学的“立法者科学”,而是立法者的真实任务和实现的各种可能性的科学,在这些立法者的安排下宪政和行政秩序大体得以确立。

孟德斯鸠在多小的程度上以及卢梭在多大程度上表明了托克维尔时代的理论思想对当时世界的理解,被斯坦因(Lorenz von Stein)低估了。斯坦因(1815年生,比托克维尔小十岁)在他的《法国社会运动的历史,1789-1850》(The History of the Social Movement in France,1789-1850,Totowa,N. J.,Bedminster Press,1964)中写道:“孟德斯鸠仅仅展示了旧宪法是怎样的,没有展示新宪法会是怎样”(页108)。布鲁姆(Allan Bloom)谈及了托克维尔与卢梭之间的“亲密联系”——对他来说,这也是个吃惊的发现。参见他的《文本研究》(The Study of Texts),《政治理论和政治教育》(Political Theory and Political Education,M. Richter,ed. Princeton,1980),页135-137。

的基本一致——这种一致当然不是细节上的，而是体现在托克维尔看待这样一个政治学问题的方式上，即在平等条件下人的未来的问题。举例说明。当一个人碰巧发现卢梭和托克维尔有某种联系时，他有低估那自然存在于两人之间的差别的危险：仍处于古老政体条件下的卢梭，在思想上期望由平等人所构成的社会；而托克维尔在美国遇到了这样的社会，并且这种社会在美国已经得到了充分发展，它对自己的长存充满了自信和安全感。确实，那种认为一个大国无法作为一个共和国（更别说是民主国家）而存在的观点，是政治理论中最牢固的观点之一。在美国托克维尔所见到的，是一个以一种共和以及民主方式组织起来的宏大帝国，它所面临的威胁并不比任何宏大的欧洲君主国家多。并且，托克维尔用他一贯使用的卢梭的方式，解释了这令人惊叹的事态，目睹和理解了正在美国发生的事情。当他总结说美国的联邦形式使它可以享有"一个大共和国的力量和一个小共和国的安全"时，这几乎与卢梭关于波兰的著作中的一句话字字相同。[①]

但更根本的是，哪一位传统的思想家为托克维尔提供了理解新世界即民主的根本命运的方法？抑或，谁帮助他理解了这样一个国家，在其中民众的意愿通过法律、民意和大众的偏见表达出来——这意愿受限于根植宗教的道德，而宗教提出的要求是适度的因而也更加有力？托克维尔挪用卢梭的自由概念，形容"社会作用于自我的缓慢和静悄悄的行为"塑造共和国，以此把它与君主立宪政体区分开，在那种政体中权威"在某种意义上外在于社会体系，影响它并促使它前进"。"在美国，哪里都可以感受到祖国的存在"。[②] 卢梭政治理论的所有基本原理，目的都是促使这种结果产生。托克维尔引用汉密尔顿的话：

---

① 《民主在美国》I，页 264 =《全集》I，I 页 300；卢梭，《波兰政府》（The Government of Poland）XI，见《全集》，Bibl. de la Pleiade III，页 1010，翻译后加了肯德尔（Willmoore Kendall）的介绍和注释（Indianapolis：Bobbes - Merrill，1972），页 72。当然，孟德斯鸠也看到了一个联邦的共和国的可能性，它享有数量少所带来的益处，同时，由于联邦制度，又有一个大共和国的好处（《论法的精神》IX，1）。关于这个对托克维尔至关重要的问题，参 Schleifer，前揭，pp. 112 - 18。

② 《民主在美国》I，页 53，85，362 =《全集》I，I 页 56，95，412（"la patrie se fait sentir partout"）。

"民众通常都想共和国好,这一观察结果是公正的。这也经常适用于他们所犯的错"。谁能忽视这样的事实,即汉密尔顿是在引用卢梭?(前揭,页139)在托克维尔看来,平等人的社会面对着这样一种选择,即平等和自由的共和国以及平等的专制国。对个人来说,这种选择意味着当一个公民(citizen)还是一个臣民(subject)——公民(citoyen)还是资产者(bourgeois)。像卢梭一样,托克维尔看到了这样一个世界的道德问题,在这个世界中平等割断了依附和从属的纽带。应该使人们以所有可以想象的方式,在关心自己时也关心他人的事务,以此来打破、转向或限制利己主义(egoism)。在人与人之间建立兄弟情谊之纽带,或者,情况可能是,重塑这些纽带,并使这些纽带合法化——这就是卢梭所关心的中心问题,表述在《社会契约论》的开篇文字中。托克维尔关心的是同一个问题。他的著作中最常用的一个词可能就是"纽带"(liens)。他与卢梭一样也不希望泯灭人的个性。但是,在这个平等的、伦理价值解体的、"除去了脚镣"的社会中,人不但受"个人主义"(individualism)(托克维尔的术语,卢梭用 amour propre①)的危害,而且还屈服于自己的利己主义弱点。为了灵魂的道德和高贵,人应该以所有可能的方式被包围在兄弟情谊的纽带之中。只有那种打破人的自我之墙并把他从后面拉出来的社会秩序,才可能保障这些纽带并持续地绑紧它们。

托克维尔并不比卢梭更加自由主义化。尽管他们都是自由主义者,但他们是一种特殊种类的自由主义者。谁都不对从资产阶级自由主义——源自保障个人自由的动机——的角度来考虑政府秩序感兴趣。当然,个人需要自由以及对自由的保障。但这种自由是积极的、偏向社会和政治秩序的自由,社会和政治秩序有权利调节为自由所提供的服务——这是公民(the citoyen)的自由,而不是资产者(the bourgeois)的自由。应当培养的是对自由的精神习性、"对自由的品味"、"对自由的满足"、以及"对上帝和法律而非对人的依赖"。这种自由

① Jean - Claude Lamberti,《托克维尔的个人主义观点》(La Notion d'individualisme chez Tocqueville, Paris, Presses universitaires de France, 1970)。

可以团结人;它不是退缩到自己私人空间的个体的自由。

托克维尔与卢梭在政治问题的教育和塑造性方面观点一致。卢梭认为,柏拉图的《理想国》是关于教育的最佳著作,卢梭自己的哲学努力集中于如何把人提高至他自己的真正本性,这在他自己是需要的也是可能的。正如众所周知,《社会契约论》在《爱弥尔》中得到总结和展示,《爱弥尔》是托克维尔非常了解的一本书;《民主在美国》第二卷中有许多与《爱弥尔》明显相似的地方。[①]

道德—教育探索与其他一些事相联系,这些事对从卢梭的角度来理解托克维尔挺重要。如果在政治和教学中区分原则和箴言,《爱弥尔》几乎完全是一部指示的目录,一部教学艺术箴言的目录。确实,该书也是如此开篇的:"这本思考和观察的汇集,既无顺序也不连贯……"相反,《社会契约论》却拥有这样的副标题,"或政治权利之原则"(or Principles of Political Rights)。《社会契约论》的第一句话是这样的:"我希望知道在公民社会的秩序中,是否存在一种合法和无可争辩的政府的形式"。

一般来说,人们认为政治的卢梭仅是一个"原则"之人——自由,平等,普遍主权——社会契约的教条主义者。在德国,这是一个可以追溯至康德的传统。但《社会契约论》仅是一部更大规模的关于"政治制度"著作计划的一部分。那从未完成的著作要讨论的绝不会仅是原则。甚至在《社会契约论》的结尾处,卢梭写道:"在确立了宪法的正确公理、为国家提供了立国基础之后……"(IV,9)。也就是说,在统治艺术箴言的帮助之下对这种基础进行考量。《社会契约论》的四分之三部分都有关统治艺术——并非有关作为普遍规则的原则,而是有关如何赋予这个政治制度以"驱动力和意志",有关"要保存它应该做些什么"(II,6),以及有关应如何根据情况改变普遍目标来建立一个好的国家(II,11)。那被时髦地称作"理论智趣"(theoretical interest)的视角,其实正确的说法应是"需要知道"(need to know)的视角,

---

① 尤其在《民主在美国》第二卷的第三部分"民主对我所说的民情的影响"中,这一点最明显。

卢梭所认为的政治科学知识——除了普遍适用原则的问题——就是从这一视角去探寻的。这就是立法者的视角,而且随着时间的推移,也会成为政治家的视角。他的知识,从整体来看,是经验性的、坚实的、并充满经历。像希腊语 φρόνησις【审慎、实践智慧】,它在本质上是审慎和实际的,能够区分不同的环境。正是在这些方面,托克维尔从卢梭身上所学到的可能至少与从孟德斯鸠身上所学到的一样多。①

三

在托克维尔与卢梭的关系指引下,我们发现了探讨他的更深层次思想的途径。卢梭以反笛卡尔(anti - Cartesian)方式所说的关于自己的话,即他先感觉然后才思考,也适用于托克维尔。他认为,对人们的共同生活来说,人的感觉比思考更重要和更根本,也就是说,人的感觉比他们理智思考过的权利和利益更重要。此前引用过的1853年9月17日的信中,他写道:

> 我坚信,政治社会并非它们的法律的产品,而是从一开始就是由其成员的情感、信仰、观点和心灵习惯所决定的,而这些又是由自然和教育形成的。②

托克维尔所关注的问题并非他脑中的原创;头脑是充满担忧和希望的灵魂的器官。像卢梭一样,托克维尔相信"人的真正的伟大只存在于自由情感和宗教情感之间的和谐",有待解决的问题仅是"使灵魂活跃和驯服"(同上)。

如果是这样的话,托克维尔的真正的问题就不可能是自由和平

---

① 在此我仅说出了这些观点和断言并就此打住,但我希望以后能够深入描述一下卢梭给托克维尔带来的"灵感"——这个词可能比任何其他词都更适合。只有一个关于卢梭的完全僵硬的描述,比如"认同的民主制"的理论家形象,才可能使他们的关系显得如此成问题(参 Jutta Hoffken 的传统报告,Politische Vierteljahrschrift,21[1980],页410)。

② 《全集》[B] VI,页226f.,见 Salomon,前揭,页214。

等,而这正是人们普遍认为的。正如我们的认识论—社会学偏见使我们从孟德斯鸠传统而非卢梭传统的角度来理解托克维尔一样,我们也把一个事实上是十九世纪的主要历史问题、某种意义上也是我们这个世纪的问题归属给了他:第三和第四阶级之间、自由资产阶级和无产阶级之间,也可以说自由与平等之间、自由主义与民主之间的权力斗争。从真实的历史角度看,斗争的赌注涉及教育、选举权、权力以及税收方面。从资产阶级的角度看,这种斗争反映在从密尔(John Stuart Mill)直到韦伯(Max Weber)和施米特(Carl Schmitt)的思想中。但托克维尔不属于资产阶级。他的处境、他的哲学本能、以及他对自由和人的尊严的倾向,使他在革命之后能够与那个时期的真实历史冲突保持一定的距离,正如革命之前卢梭与这些冲突所保持的距离一样。①

托克维尔一向只看到一种未来:要么是一种新专制主义统治,由互不相关且力量薄弱的个体组成的不自由但平等的社会;要么是由通过紧密联合而保持自由的个体组成的自由且平等的社会。每一种可能性都由平等来定义。两者的区别之处在于联合,即精神和政治的联盟,它使平等人有可能保存他们的力量和随之而来的自由。民主,即条件的平等,增大了人向个人主义所带来的自爱(amour proper)屈服的危险。不可能再回到贵族社会了,那个把人们在不平等基础上紧密捆绑在一起的社会。即使那古老的、前民主的自由观点也完结了。

> 根据现代的、民主的、以及——我敢说——正确的自由观念,每个人从出生开始,在不涉及他人的每一件事中,都拥有一种平等且永久的权利。[因此,]统治意志只能来源于所有意志之总和。……从这一点出发,服从(托克维尔在此是指对个人的服从)也失去了它的道德基础;在公民的男子气概和骄傲与奴隶的低下

① 这自然不可全部相信。作为活跃的政治家,托克维尔在当时的政治阶级冲突中有自己的位置——他一直都是"财产的维护者"(A. Jardin)。Michael Hereth 令人信服地讨论了托克维尔是反对自由和平等的经典作家的老观点。《平等作为自由的对手?》(Die Gleichheit als Gegner der Freiheit?),见 Politik und Zeitgeschichte B 31/80(8月2日,1980),页34ff。

服从之间,没有中间地带。①

因此,人的相互之间的疏离——这是平等的另一面——威胁了自由;托克维尔的"新政治科学"面临着这样的特殊任务,即"告诉人们,在他们民主化之后,他们应如何做才可避免暴政和堕落"。而这,托克维尔1836年写道——在《民主在美国》第一卷出版之后——是总结他的书的内容的最全面的观点。②

四

由此,我们终于可以至少是简要地将注意力转移到对托克维尔"新政治科学"的表述上来。托克维尔以及托克维尔学(这些研究大大帮助了我们对这个人的理解),都使这种表述变得困难。像每一位政治哲学家一样,托克维尔写作时也有一个目的:他希望协调民主和基督教,相信"只有自由(我的意思是有节制的和长期的自由)和宗教联合努力,才可把人们拖出泥潭,当缺少其中任何一种支持时民主就会把人抛入这个泥潭"。③ 他也希望在自己所属的阶级与民主之间达到妥协,他一直都专注于这一目的。为何把卢梭称为革命的宗祖,为何谈论兄弟情意(fraternity),当革命的三位一体的这第三个概念被玷污时?但卢梭关注自由、平等和兄弟之情三者之间的关联,而且正是兄弟之情——在 πολίς【城邦】中支持和谐的友谊的对等物——指出了那些可以推论出"新政治科学""体系"的中心观点。1856年,年迈的托克维尔又一次以"卢梭式"的文笔,在给朋友的信中写道:

① 引自1836年论文《1789年之前与之后法国的社会和政治状况》(见 Landshut,前揭,页141f)。在新的状况中,对所有的个人统治和一个人对另一个人的从属的严格拒绝(卢梭自由概念的核心)在我看来是卢梭最重要的遗产。正像卢梭认为的那样,重要的是要让那些由此陷于个人孤立的人通过密集的"社会契约"联系在一起。这一卢梭和托克维尔所共有的基本观点,就是"新政治科学"的基本观点。关于联盟的新科学只是它的最重要的次学科。

② 给 Kergolay 的信,1836年12月26日(《全集》XIII,I 页431)。Salomon,前揭,页193。

③ 1859年12月1日的信,(《全集》[B] VII,页295)。Salomon,前揭,页213。

> 你很难想象，尊敬的夫人，我生活在这种道德的孤立状态中有多么痛苦和可怕，感觉我仿佛生活在我的国家和时代的智识社群之外。与这种人群中的孤立相比，沙漠中的孤单对我来说并不难忍受。因为，我向你坦白这一弱点，孤立总是让我害怕；要过得开心和安详，我过去总是生活在与他人的某种和睦相处之中，而且依赖我自己的同类对我的理解——可能比智慧所允许的幅度要大。对我来说这样一句话尤其适用："孤独不好"。①

亚里士多德把人定义为一种*以说话为特征的存在*(a being characterized by speech)，即，以社会性或交际性为特征，并且要求政治社群朝着ζῷον πολιτικόν【政治人的生活】的方向发展。从亚里士多德的这一定义以来，人类学和政治学之间就有了很多联系。这些联系出现在经典政治哲学、现代理性自然法律、甚至马克思著作的中心主题中——出现在这些理论努力的结论处，而且据说还取代了它们。但这些联系中没有一个在"满怀希望的绝望"方面要比托克维尔更有根据或更现代。

孤独的苦楚是一种原始的人类经历。托克维尔证实了这一点；但他极端化了这种现代社会中更普遍的经历，使我们犹太一基督教对人类历史的这种最古老宣言成为他的整个政治思想的基础：它不仅令人压抑和沮丧——而且它不好，孤独会削弱并摧毁人的精神力量和灵魂，如果人不从自我之墙后面被拖出来进入恒常的、社会的和兄弟般的责任之中。可能实现这点的最广的联盟是国家。在贵族国家中，由于历史上存在丰富的社会"纽带"，这些会很"自然地"发生。在平等人的社会中，这却必须"人为地"去追求。然而，只有当每一种情况下实现它的基础在历史上都存在时——但这是很幸运和偶然的——这才可能发生。美国证明了这是可能的，因为在那儿，各种状况、法律、和道德防止了条件平等所带来的孤立可能导致的危害，这危害可能比

① 1856年1月1日给Swetchine夫人的信(《全集》[B] VII，页295)。Salomon，前揭，页224。

不平等所带来的还要大。立法者或“社会领袖们”(从他们的理想视角看问题,并且为了启蒙他们,这些是托克维尔的政治科学所追求的目标)的任务,是利用一个已有社会结构中的所有联系,加强或“人为地”重建它们,来促进兄弟情谊的纽带。甚至,当他坚持认为在贵族社会很“自然的”事物,在平等人社会却必须“人为地”追求时,托克维尔仍然不是个理智的建设者。完全追随卢梭的脚印,他在已有的社会中寻求社会联系。建立这些联系并保护它们不受伤害,是“社会领袖们”的任务,正如教育者的任务是根据学生的才能和所处环境进行教育一样。

如果对托克维尔政治科学的诠释以“孤独不好”作为出发点,我们就略过了自由和平等的关系问题而是在讨论互相依赖和帮助下的人类共同生活的问题。这是托克维尔的中心思想所在,据此,他的所有其它思想,甚至他的新专制主义教义,都可得到解释。我将通过讨论《民主在美国》第二卷中有关个人主义的章节来阐明他的中心思想。

在贵族社会中,人们与位于他们等级之上、之下以及相同等级中的同胞们联系在一起。可以说,他们彼此是邻近的。因此他们几乎总是“与外在于他们的某物紧密相连”,并因此经常“忘我”。相反,在民主时代,对另一个人的献身比较少见。“人的情感的纽带既拉紧了也松弛了”。在平等条件下,每一个阶级都与其他阶级距离拉近并与他们融合。人们变得冷漠,“[变得]彼此陌生”。“贵族制度把所有公民形成一条下至农民上至国王的长长链条;民主打断了这条链条并将每个环节隔离开来”。

> 因此,民主不仅使人们忘记了他们的祖先,而且模糊了他们看待自己后代的视野,并把他们与同时代的人隔离。人被迫永远地依靠自我,但存在这样的危险,他可能完全封闭在自己心灵的孤寂中。(前揭,页478)

这就是专制主义的黄金机会。它的本质令人害怕,但它在人的孤立中感觉到自己得以持久存在的最可靠的保障。没有一种人类缺陷

像利己主义那样适合它了。

> 一个专制者会很轻易地原谅臣民对他的不爱戴，只要他们也不互相爱戴。…… 因此，尽管专制主义在所有时代都是危险的，它在民主时代却是尤其可怕的。（前揭，页 481）

应该如何反抗它呢？“那些一定会参与公共事务的公民们，必须偶尔地把注意力从私人利益上转移开，关注一下自己以外的事务”。在对社群事务的共同管理中，每个人都注意到“他不想他想象的那样独立，要得到他人的帮助他必须经常也为他人提供帮助”。一个人必须努力争取与自己一起生活的人们的尊重和感情。

> 那些使心灵彼此隔离的冷淡生硬的感情必须退缩并隐藏到意识的后面。骄傲必须被掩饰；蔑视不应被表现。利己主义害怕的是自己。（前揭，页 481 - 482）

在美国这个完美的民主国家中，托克维尔看到过去和现在都有击碎民主的孤立的可能，这种孤立在道德上导致心灵的麻木，在政治上导致专制主义。“美国人用自由来与平等造成的个人主义斗争；他们取得了胜利”。通过防止行政上的中央集权，美国的立法者给每个地区“自己的政治生活，以致公民们有无数的共同行为的机会，感觉每天他们都彼此依赖。这是智慧的举措”。

稳稳站立在卢梭开辟出来的道路上，托克维尔真的变得热情起来：美国人拥有的自由制度以及他们积极使用的政治权利

> 无数次地提醒每一位公民他生活在社会中。每一刻他们都会记起，帮助同胞既是义务也是为了自我利益。既然一个人既不是别人的奴隶也不是别人的主子，他就没有特殊的恨他们的理由，因此美国人的心就会很容易趋向仁慈。开始时人们关注公共利益是出于必需，后来人们可以选择参加。过去靠计算而做的事

现在成为本能。通过为同胞公民们的共同利益而努力工作,他最终养成了为他们服务的习惯和品味。(D.i.A.II,页 484)

散布这种倾向的伟大方式就是“联盟”,团结的联盟。有些联盟是为了政治目的,但更重要的是那些“来自资产阶级生活且没有政治目的”的联盟。这种联盟对托克维尔有多重要是众所周知的。似乎正是在这里他继续了孟德斯鸠的关于中介力量(pouvoirs intermediaires)可以保护自由的教导。但这完全错了;至少背景非常不同,以致在此提到孟德斯鸠模糊了托克维尔著作中“联盟”的含义。孟德斯鸠所说的中介力量仅存在于君主制度;它们的存在“形成了君主制政府的要素”(《论法的精神》II,4)。技术上说,它们在防止君主制度堕落为专政制度方面是必需的。由于托克维尔关于自由的概念与孟德斯鸠的完全不同,托克维尔的“联盟”的保护自由的任务,即道德地建立社群和自由,也是完全不同的。我无法在此展示托克维尔在这一点上如何微妙地与孟德斯鸠保持距离。托克维尔暗示,即使是对唯一可以适用孟德斯鸠教导的贵族社会,孟德斯鸠也只认识到对权力限制的较粗糙和机械的方面。这些方面都很“容易理解”(前揭,页 286)。孟德斯鸠没有讨论过那些“不太为人所知却并非力量微薄的障碍”,即倾向、伦理、宗教、狭隘偏见、习俗和民意,它们在国家的旧权力周围形成了一个“无形的圈”(前揭,页 287)。作为启蒙运动的孩子,孟德斯鸠低估了宗教,因而没能看到专制政体持续的真实原因,它其实是扎根在宗教情感而非恐惧之中。同样,他对君主立宪制度中宗教和道德限制力量的理解错误,这些力量在那种制度中防止了专制的堕落。托克维尔关于联盟的教导也深受卢梭的尖锐观察和道德精神的感染。正如他所强调的,这种联盟艺术的“新科学”[①]成为民主的“基本科学”(the funda-

① 《民主在美国》II,页 486 =《全集》I,2 页 114。以“论美国人在公民生活中对联盟的使用”为标题的章节中,开篇就用“我不是说……”来与旧政体中的“中介力量”保持了清晰的距离。对“新科学”的定义也将他的“二级联盟”(他一直都用这个词汇)教导与孟德斯鸠的区分开来。

mental science)。[①] 如果人们没有经常地利用联盟来帮助自我,个人将陷入无能和衰弱,文化本身也将被野蛮所威胁。"感觉和观点都被更新了,心灵被扩展了,理解通过人与人之间的互惠行为发展起来"(前揭,卷2,页486-487)。这些句子包含了托克维尔"政治科学"的真正精髓。

既然如此,那么很明显,政治科学的真正目标——这一系统的中心——必定是促进,或可能是反对"人的互动"的那些因素。是什么把人们联盟在一起的?是什么使他们分离?启蒙运动和霍布斯早已对这些问题给出了清晰的现代答案:利益。托克维尔与卢梭一样,知道要想推动人就必须迎合他们的利益。[②] 但是,正如一方面"人的思想"趋向平庸、物质和实用一样,另一方面它也会"自然地被无限、精神和美所吸引。物质需求把它拖到地面,但当这些需求放松时,它自己又升了起来"(前揭,卷2,页424)。

持久的联系只有在观点、激情和情感的基础上才能建立起来,它们总是能使人们团结在一起,即使人们在仇恨中可能互相敌对。当"不再是观点,而只是利益"把人们团结在一起时(对民主的特殊威胁),"人的观点就像暴露于四方之风的精神尘土,无法聚集起来成为某种形状"(前揭,卷2,页396)。正如在法国二月革命之前,当"私人生活和利益的有限目标和观点"逐步取代了"普遍观点、情感和观念",[③]共同的福祉就会迅速下滑,革命很快就来临。这些来自1848年《对国会的演讲》的句子所表达的当代政治哲学所关注的问题,也是托克维尔政治理论的最深的基础。一个国家中人们应该通过共有的观

---

① 《民主在美国》II,页488,494 =《全集》I,2 页117,174。托克维尔对联盟力量的相信,必须与那个时代众多联盟运动的背景结合来看(Buchez,Lacordaire,Lamennais,St. Simon以及早期的社会主义者)。由于缺少哪怕是一本勉强满意的传记,托克维尔在他那个时代思想中的地位并没有被真正研究过。Maxime Leroy 提供了一个总的回顾,《法国社会思想史,卷二:托克维尔》(Histoire des idees socials en France,Vol. II: De Babeuf a Tocqueville,Paris,1962)。

② 在《波兰的政府》中有经典陈述,九章(前揭,页79)。

③ 《对国会的演讲》(Address to the Chamber of Deputies),1848年1月27日;Landshut,前揭,页254。

念和观点团结在一起,情感或观点而非利益是社会的黏合剂,只有它们才可能防止孤立以及链条的解体——这些是托克维尔的真正理论性著作——《民主在美国》第二卷的一贯主题。

很容易看到,“没有社会可以在没有这些信仰的情况下繁荣”。如果没有共同的观念,就不可能有共同的行为;没有共同的行为,尽管有人,但不会有社会体系。

> 因此,社会要想生存,甚者要想繁荣,公民的思想应当被某些领导性思想召集并团结在一起;但这不会发生,除非每一位公民时不时从同一源泉汲取观点,并准备好接受某些已有信仰。(前揭,卷2,页398)

教条式的信仰对于“独立生活和与他人共同行为的人”来说都是必需。无意识的选择使人不经审查就采纳了很多观点——“人的生存的某些不变法则迫使他如此行为”(出处同上(《全集》I,2 页17)。La loi inflexible de sa condition(人的处境的不变法则)——要发现托克维尔身上更多的人类学宣言需要更长和更艰苦的研究。

托克维尔的 cogito【我思】与笛卡尔的正好相反。它可以这样被描述:“我可以成为人群中的一员,因为我像很多其他人那样接受大多数未经检验的东西”。以自由和人的尊严的名义,托克维尔重新恢复了偏见。“任何一个人不假思索接受他人观点,就是把自己的头脑放进枷锁之中”。“但是”,托克维尔继续说道,“这是一种有益的枷锁,它使人可以很好地利用自由”(前揭,卷2,页399)。人离开教条式的信仰无法生存。拥有它们是值得的;从一种纯粹世俗和科学的角度看,在所有教条式信仰中,宗教信仰是“其中最值得拥有的”(前揭,卷2,页408)。“几乎没有什么人类行为……不是来源于人对上帝、上帝与人类种族的关系、人的灵魂本质、以及人类对同胞的义务的这些普遍观念”。这些观念是“所有其他事物起源的共同源泉”。在这个领域内且没有超出它的范围的所有宗教,“给智力强加了一种有益的控制”,而且,尽管它们没有拯救下一个世界的人

们，但它们"为这个世界的人们的快乐和尊严做出了极大的贡献"（前揭，卷2，页408-409）。

我将把宗教赋予民众——尤其民主制度下的民众——的多种好处先放置一边，这是对比美国与法国的中心问题。我将再一次把注意力放在中心政治观点上，这观点可以说是拯救的保证：通过社会化来对抗利己主义。从马基雅维利、霍布斯直到卢梭，基督教对上帝的信仰与爱国主义的关系是现代政治理论的核心问题。就像卢梭在《社会契约论》中对霍布斯的描述一样，所有三个人都尝试过"把鹰的两个头重新聚到一起"。这也是托克维尔的问题，对于卢梭他可能会说："任何摧毁社会团结的东西都没有价值。所有使人与自己相矛盾的制度都不值得拥有"。托克维尔在一封信中如此表达：

> 我很希望神父可以更多地告诉人们，尽管他们都是基督徒，但仍属于这些人类伟大联盟中的某一个，这些联盟无疑是上帝建立起来，目的是让人与人联系的纽带明显和明白。这些联盟就叫做民族，他们的领土就叫做祖国。我希望我们可以在每一个灵魂上深深地印上这样的烙印——每个人首先属于这个集体，之后才属于他自己。[①]

这里有这样一个人，他相信他可以监督上帝，看他是否"肯定无疑地"建立了那些伟大联盟来让人与人联系起来的纽带明显和明白。对于祖国不会没有感情；也没人敢使这种冷漠成为一种无精神的美德，"它使我们某些最高贵的本能衰弱"。"当一个民族的宗教被摧毁时，怀疑便侵蚀了人脑的最高能力，并使其他能力部分瘫痪"。这样的一个充满怀疑的国家"不可避免地使灵魂衰弱，使意志的张力松弛，并让整个民族陷于枷锁之中"。[②] 他一次又一次说道，在他看来怀疑是"世

① 1856年10月20日信（《全集》[B] VI，页347），见 Salomon，前揭，页226f。

② 《民主在美国》II，页409 =《全集》I，2 页28。

界上邪恶的邪恶”。[1]

> 今天罕有的是激情,维持和引导生活的真正和强烈的激情。我们可能不再渴望,不再热爱或仇恨。怀疑论和人道主义使我们完全瘫痪了;使我们不再有宏伟的风格,不论是做好事还是做坏事;迫使我们围绕一大堆小事笨拙地鼓翅,而其中没有一件事吸引我们、强烈地让我们反感或者强烈地让我们觉得有趣。[2]

五

托克维尔一直都被视为一位伟大的自由主义思想家,主要关注如何在平等中保存自由。如果说他是一个自由主义者,他也应是一个“新型的自由主义者”。托克维尔经常担心被这样的理解方式所误解。1852 年 3 月 22 日,他写道:

> 他们绝对是想把我打造成一个热衷晚会的人,尽管我不是。他们说我有激情,可我仅有观点;或者说得好听一些,我仅有一种激情——对自由和人的尊严的热爱。[3]

很难看得出典型的自由主义目标怎么会成了托克维尔的目标。他只有一个目标,而且为此目标,即“克服人类心灵的弱点”,他寻求驾驭政治学和政治秩序的力量。人类的弱点是利己主义:精神的自我贬低随之而来。一直存在的人类弱点被他们的孤立所强化,这种孤立来源于平等人社会中旧社会的那些纽带的解体。因此,“新的世界”需要

---

① 1850 年 8 月 1 日信(《全集》[B] VI,页 154),见 Salomon,前揭,页 207。当然,作为一个现代人,托克维尔一定也与自身的怀疑进行了多次的较量。然而,认为托克维尔的思维方式可被简化为“怀疑的自由主义”是一个重大误解(R. Leicht in Hoffken,前揭,页 408,以及 Suddeutsche Zeitung,7 月 26/27 日,1980)。

② 1841 年 8 月 10 日信(《全集》[B] VI,页 117),见 Salomon,前揭,页 197f。

③ 1837 年 3 月 22 日信(《全集》[B] VI,页 70f),见 Salomon,前揭,页 193。

一种新的政治科学。因为可为我们的弱点提供帮助的不是统治者，而应是政治统治，即联合起来的政治生活。正是这个原因使政治科学成为所有科学中最重要的一门。

对新形式专制主义的诊断被认为是托克维尔在政治科学领域中最伟大的成就。人人都同意这一点。但是，当从我们这个时代的科学角度来看他时，他的成就是模糊的，他的对制度的思考被赋予了不适当的强调。而且还有一点被忽视了，那就是托克维尔是柏拉图和卢梭传统中的政治科学家——一位道德历史学家，或者，如果你愿意，一位民主时代人类灵魂的秩序和无秩序的分析家。

为了使托克维尔所关注的问题更容易被现代人理解，用韦伯的方法来阐明一下托克维尔对平等的专制主义的分析是有益的。

孟德斯鸠不得不面对的邪恶是绝对君主制，它可能恶化为不受任何限制的个人统治，像路易十四和他的继承者的统治。托克维尔在一个完全不同的背景下写作：一个民主世界，在其中即使是恺撒式的统治——像两个波拿巴(Bonapartes)的统治——也通过全民投票的民主方式取得了自己的合法性。这种民主的恺撒主义不再有个人统治的特点，即对个人的忠诚。链条断裂，新的主子没有任何特点。他一点也不有趣，托克维尔关于他也无话可说。因此托克维尔说，"专制主义腐蚀那些屈服于它的人多过那些强加它的人"（前揭，卷2，页668），并且，"我对知道我的主子是谁的兴趣比对服从的兴趣小得多"(同上)。如果我们用托克维尔的分析方法来认识专制主义的危险，"强人"不是兴趣所在。他仅是——就像托克维尔说拿破仑一世那样——一个意外。

托克维尔的主题已不再是个人统治，而是——以韦伯的角度看——理智地合法化的统治以及平等时代必需的屈服的特殊动机。在贵族时代，屈服和服从动机某种程度上视主子而定；在民主时代，事情恰恰相反。现在，屈服动机是主导主题；统治由屈服而定：oboedientia facit imperantem【服从制造统治者】。统治的特点并非由统治者定义，而是像经典政治学中那样，主要由那些服从的人定义：自由人或奴隶。因此，托克维尔对统治者的特点漠不关心。

托克维尔没有,至少没有明显地(但记住他是在对"社会领袖们"[1]说话)回归他认为是过时的主题——从个人角度分析当代统治。他没能寻求到一个词汇可以用来形容那种威胁民主民族的新形式的压迫,这个词应该

> 准确地表达我所形成的整个概念。"专制主义"和"暴政"这样的旧词不适合。这个概念很新,由于我无法为它找到一个词,那我就必须定义它。(前揭,卷2,页666)

托克维尔所描述的是,在一个通过不断提供安全和社会福利而使自己理性地、客观地合法化的统治系统里的小的灵魂的屈服动机。他从来不谈个人"统治者",而是谈"统治权力","保护权力",或更常见的、完全平铺直叙的"中央权力"。他所描绘的"被调节的、温和的和和平的奴役"形象,加上某些自由的外部形式,比人们想象的更容易被接受,以致这种奴役"在人民主权的阴凉之下建筑自己的巢穴不是不可能的"。人们

> 以校长是自己选出来的事实来减轻受控于校长的痛苦。每个人都选择保持沉默,因为他看到不是一个人或一个阶级,而是社会本身抓着链条的另一端。(前揭,卷2,页667-68)

托克维尔仍然无法想象,在我们这个民主和技术—科学文明的时代,人将在多大程度上成为这种文明的奴隶。过分纵容的自尊(amour proper)鼓励个人不履行对他人的义务,成为所有西方国家民主政治的指导原则。要想象托克维尔的自由到底是什么意思,并不容易。托克维尔的自由(在此也与卢梭相同)并非指人不受忧虑、负担或他所处的环境的干扰。而是一种独立,人在小的事务方面的自立。卢梭为他开

① 至于这些人是谁,托克维尔像卢梭一样含糊。这就是平等时代的任何政治理论所面临的客观的社会学理论的困境。

辟了道路,但在所有的政治理论家中,托克维尔仍然是第一个破除现代世界魔力的现实主义分析家,这现代世界源自理性主义、工业、改进的生产能力和官僚制。当然,他已清楚表明,专制主义和暴政概念不适合这个世界。他所说明的是,即使一些不合法、不人道的关系得到了民众的同意(也可能因此更加不合法),它们仍然是不合法的。

这就是托克维尔所说的民主中道德的重要性。政治分析必须从关注统治结构转向关注服从结构。因此他一遍又一遍地说,他关注的不是统治者,而是服从。托克维尔并不关注——肯定不是明确地,尽管可能是含蓄地——对统治的阐明,而是关注那种可能唤醒公民灵魂的阐明。这就是他真正的主题,他唯一的主题:我们如何才能在一个命运选择的平等时代防止灵魂的降级呢? 在托克维尔以及卢梭看来,人的身份是由他的自由定义的。他可以选择向上的路或向下的路。防止他选择较舒服道路的理由,正是我们在托克维尔那里看到的决定许多制度建议和考量的理由。这些制度建议和考量本身是不重要和过时的。[1] 重要的是,人对自己保存的崇高事物的意识以及对伟大事物的敏感不会沉睡不醒。因此在此我将再一次引用他重要著作的结尾的句子:

> 让我们期待这样一种未来,它有着促使人们监护自由的有益的担忧,而没有使人们的心沉重且衰弱的无用、无价值的恐惧。(前揭,卷2,页676)

政治世界不断变化,"我们必须为新的疾病寻找新的治疗方法"(前揭,卷2,页675)。

在《民主在美国》结尾处所提出的这一挑战,是对《作者自序》中寻找一种新政治科学的要求的回应。托克维尔描述这一科学的主题

① 自然,美国的制度和经验特征为他提供了他的主要著作的素材。源自它们的描述和思考是有趣和"经典"的。但"新政治科学",他的基本的哲学—政治学关注,却超出了这些经验特征。

来向“立法者”发出呼吁：

> 统治者们现在似乎只想为人民做伟大的事情。我希望他们更会使人变得伟大，强调工作之人多过强调工作，经常记起如果每一个个人是虚弱的、整个国家的强盛也不会持续，记起至今还没有人设计出这样一种社会形式或政治组合，当它是由一群软弱且无活力的公民组成时，整个民族仍然可以保持强壮。（前揭，卷2，页676）

我相信我在希腊人克斯特纳（Erhart Kästner）的一段话中发现了托克维尔真正所关注的问题。这些句子源自克斯特纳的文学遗著《太阳下的狗》（Der Hund in der Sonne），并点了题。我想在此引用如下：

> 在塞内卡（Seneca）的作品中有一句精辟的话：深深忧郁的是这样的灵魂，它焦虑地思考着未来。多么正确。思考未来的人是不快乐的。但焦虑地思考未来正是人的特征。它是第一秩序的真理，我们在生活中不得不接受的真理：考虑前方不确定的事物、焦虑的关爱、有前途的观点、忧虑门槛之后的希望、对未来的恐惧——只有那个时刻人才真正被区分出来。对未来没有想法的人是阳光下的狗。毫无疑问，在现代，那只阳光下的狗收到了意想不到的荣誉。它成了伟大的承诺。各民族的领袖们向那些受过或没受过折磨的人们，承诺阳光下的狗那般的生活。这种承诺持续了如此之长时间，以致在某些国家，它成了模范。逐渐，这个观点的基础日益明显——对人性的巨大藐视。①

托克维尔不是第一个看穿这种新专制主义——降低人的现代文明——的人。这一标题属于卢梭。但把阳光下的狗或现代奴役这一主题，通过综合分析提高到政治科学中心主题的地位——非托克维尔莫属。

---

① Erhart Kästner，《太阳下的狗》（Der Hund in der Sonne，Frankfurt a M.，1975），页5。

托克维尔论社会主义与历史[①]

劳乐(Peter Augustine Lawler) 著

韩锐 译

本文的目的是探讨托克维尔对社会主义的理解。也许,托克维尔的威望从未像现在这样高,而社会主义的威望自从托克维尔时代以来则从未像现在这样弱。作为一个政治家,托克维尔反对社会主义。作为一个政治理论家,他仍然反对社会主义,但欣赏它的伟大性和挑战的理论力度。事实上他暗示,如果没有社会主义的挑战,人类自由之事业将蒙受损失。因此,为了托克维尔,自由主义者不应以一贯的态度对待社会主义,而应该更认真地思考社会主义的理由。这一切表明在我们这个时代要维护人的自由有多么困难和成问题。

从理论角度看,托克维尔对社会主义的理解表明,他深受卢梭的影响。人们认识到托克维尔受惠于卢梭的事实,尽管主要是指他们对民主制度各种问题的解决方法的相似性。[②] 这一受惠被经常夸大。比

---

① 本文原题为 Tocqueville on Socialism and History,经授权译自 Interpretation, Winter 1993 - 94, Vol. 21, No. 2。

② 从卢梭的角度来理解托克维尔,在这方面做了最大努力的是 John Koritansky,《托克维尔和新政治科学》(Alexis de Tocqueville and the New Science of Politics), Durham, NC: Carolina Academic Press, 1987。另一位在这方面做了影响广泛和指导性研究的是 Wilhelm Hennis,《托克维尔之视角》(Tocqueville's Perspective), Interpretation 16 (1988): 61 - 86。另参

如,托克维尔明显并未将宗教降低为公民的宗教,也没有试图将现代个性(individuality)的特殊性降低为普遍意志(the general will)。[①]但托克维尔理解西方或人类历史的方法,的确与卢梭在《论不平等》(Discourse on Inequality)中的方法相同。这种方法将历史描述为人类远离自然秩序和善、迈向无序和痛苦的运动。托克维尔正是从这个角度来解释社会主义革命。

托克维尔对社会主义的理解,尤其对社会主义与资产阶级自由主义的关系的理解,在他的《回忆录》(Souvenirs)中体现得最多。他写道,社会主义是 1848 年法国大革命的理论或"哲学",或"最重要的特点"。他还说,"探索是什么赋予了[这场革命]这种社会主义特性并非《回忆录》的计划"。但他却声称,社会主义革命"不应让世界如此吃惊",并接着解释了原因。[②]

法国大革命让所有的人吃了一惊,惟有托克维尔例外。后来的事实说明,解释法国大革命为何会出现,以及解释为何这场革命注定是社会主义革命,都是《回忆录》的重要内容。托克维尔说,他写这些的

(接上页)考 Allan Bloom,《巨人与侏儒》(Giants and Dwarfs),New York,Simon and Schuster,1990,页 202 - 3,231 - 32,312 - 13。Roger Boesche 评论认为托克维尔的自由主义有一种鲜明的反资产阶级的特点,见《托克维尔的奇怪的自由主义》(*The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*),Ithaca,Cornell University Press,1987。

① Koritansky 的分析将托克维尔的政治和宗教教导降低为《社会契约论》的教导。他根本没打算充分讨论托克维尔对宗教的分析,托克维尔认为,宗教支持了个体伟大性(《民主在美国》,G. Lawrence 翻译,J. P. Mayer 编辑,New York,Doubleday,1969,页 542 - 45)。

Lamberti 很好地区分了卢梭和托克维尔:"卢梭……为了公民(the citizen)而牺牲了个体(the individual)。托克维尔比任何人都更好地提出了现代哲学的中心问题:如何在保存公民的同时尊重个体"。《托克维尔和两个民主国家》(Tocqueville and the Two Democracies),A. Goldhammer 翻译,Cambridge,Harvard University Press,1989,页 188。

② 托克维尔,《回忆:1848 年法国大革命》(Recollections: The French Revolution of 1848),J. P. Mayer 编辑,G. Lawrence 翻译,New Brunswick,NJ,Transaction Books,1987,页 75。此后提及该书时用 S 指代(托克维尔的 *Souvenirs*)。托克维尔的其他著作指代方法如下:DA 指《民主在美国》(Democracy in America)。OR 指《旧政体和法国大革命》(The Old Regime and the French Revolution),S. Gilbert 翻译,New York: Anchor Books,1955。CN 指他关于法国大革命的未完成著作的章节和注释(Chapters and Notes for His Unfinished Book on the French Revolution),见《两个托克维尔》(The Two Tocquevilles),R. R. Palmer 编辑和翻译,Princeton,1987。

目的是享受一种"孤寂的快乐",这种快乐来自对人类尤其政治事物的"理解和判断"。这快乐部分来自看到了一副"真实的画面",部分来自知道自己的理解和判断高人一筹(S,页4)。托克维尔说,这些回忆的目的之一,是向自己证实自己的政治科学——自己"对人类尤其政治事物的理解和判断"——的优越性(S,页4)。

托克维尔的预见

托克维尔在《回忆录》的第一章中提供了两点证据,证明他独自一人在资产阶级的衰弱和平静中预见到了革命的来临。他能够预见到革命,部分原因是他不想那个中产阶级政体长存。那个政体将公众生活降低为"灵巧的机械操作",并"将革命激情温柔地淹没在对物质快乐的热衷之中"(S,页11-12)。对此,托克维尔表示蔑视。

资产阶级或中产阶级整体公开地并自私地排外。它由那些"有产者"——拥有财产者——统治。他们的目的是拥有更多。后果便是政府创造了"公共财富的迅速增长",政府变得与一个"贸易公司"没什么两样。统治阶级为了自己的经济利益剥削政府,既忽视那些只有少量或没有财产的"民众"的利益,也忽视那些为了自身而致力美德和政治生活的贵族的利益。政治生活和"政治激情"真的销声匿迹了,因为它们没有出路(S,页5,12-14,73)。

托克维尔对那种政体的蔑视甚至仇恨,来源于他对伟大性的支持,这是一种政治或贵族的视角。他知道他需要政治生活才能生活得好。这种需要如此强烈,以致他的蔑视也没能让他从资产阶级的政治舞台上撤退。但他无法重视它的"小的"差别或利益,因此表现并不良好。他变得充满怀疑和优柔寡断,焦虑不安并毫无自信。在资产阶级社会中,他的头脑变得极度混乱,而且他说回忆起这些让他觉得痛苦。他的状况让他痛苦并对之深恶痛绝。他说,可以缓和他的怀疑和焦虑的是政治激情,但没有什么政治问题是如此有趣或"伟大"以致可以唤起他的激情(S,页77-85)。

资产阶级生活使贵族或者政治"伟大性"的支持者们感到痛苦。

他们的欲望无法降低为“一部机器的和平、有序的运作”。托克维尔的满含苦楚的贵族超然，使他看到在“民众”或产业工人中也存在贵族对资产阶级自私的蔑视。他个人的心绪混乱使他感觉到，尽管没有“明显的无序”，但“无序已经深深穿透了人们的思想”(S，页11-13)。

在某种程度上说，这种无序的产生是由于民众被排除在了财产之外。如果民众像农村的农民那样属于财产拥有者的“兄弟”之列，可能他们的思想或观念和激情会得到更好的调节(S，页87，95)。资产阶级统治者的极端自私和排外是愚蠢的，并会导致自我毁灭。但托克维尔并未把革命简单归咎于民众的贫穷。他并未像马克思那样，当民众在经济上一无所有时就视他们为革命者。

人类进步和革命

托克维尔说革命之所以令很多人惊讶，是因为他们没有注意到，“长期以来民众在不断进步和改善他们的条件，他们的重要性、教育、欲望和权力都在持续增长”。在人的所有特点方面，他们都在“增长”。托克维尔还说，他们也更加繁荣了，但速度不像他们的欲望扩展得那么快(S，页75)。

由于民众变得越来越具有人的特点，他们的思想也更加“躁动”。这种思想躁动不可避免地引起了“欲望的骚动”并与之相结合。这结合使欲望躁动和思想躁动互相依赖(S，页76)。躁动扩大欲望，新的欲望又引起更多的躁动。人们欲望的扩展比他们满足这些欲望的能力的扩展要快得多。从客观和数量角度看，民众的生活比以前好了，但他们却感到比以前更加不满足和痛苦。

这种条件的改善导致不满足的吊诡状况，是托克维尔对政治科学最著名的贡献——所谓增长期望的革命。他在《旧政体和法国大革命》中说道，当条件改善时，“公众的不满足”会增加，因此当条件改善时革命最有可能发生。他承认“这看起来不合逻辑——但历史充满了这样的吊诡”(OR，页176)。

无序和历史

历史是"不合逻辑"的,因为它记录的是人的特点,记录的是人类远离逻辑的或非个人的恒常——或者说,规律和满足——的自然标准。经过一段时间之后,当人的思想变得更加无序和骚动时,以及当为应对不断增长的不满足,人的行为变得更加极端或"狂热"时,历史也变得更加没有逻辑(参见 DA,页 536;S,页 11)。历史充满了吊诡,因为它是关于野兽与天使的结合物——托克维尔在《民主在美国》中如此形容人——的记录(DA,页 546)。人的条件是神性和兽性的不连贯的结合。历史是关于人类的记录,他们愈来愈明白,并且不满足于这种无序和病态条件。这种自我意识增长的结果是,条件本身也变得更加无序。托克维尔说,当这种"人的思想的病态"变得极端时,革命就来临了(S,页 35)。

把人的特点或者历史理解为"狂热的"无序,是一种古老的理解。它在柏拉图的《理想国》中就已存在,那可能是人类在迈向民主的嘈杂的个人主义时———个首先导致相对主义混乱,接着导致冷漠,最后导致专制的过程——对思想或灵魂的不断增长的无序的第一次描述。① 这种理解也存在于卢梭的《论不平等》中,书中写道,人类长期以来通过使自己逐步成为人,远离了自然秩序,迈向他们自己创造的无序。② 在卢梭看来,历史就是自我意识、躁动、和痛苦的增长(《论不

---

① 参见 Hennis,页 83:"托克维尔是……一位继承柏拉图和卢梭传统的政治科学家——一位道德历史学家,或者如果你愿意,一位分析民主时代人的灵魂的秩序与无序的分析家"。

② 当然,卢梭的理论意图体现在他的书的扉页上的亚里士多德引言中(卢梭,《论人类不平等的起源和基础》[Discourse on the Origin and Foundation of Inequality Among Men],《第一和第二论文》[The First and Second Discourses],R. Masters 编辑,R. and J. Masters 翻译,New York,St. Martin's Press,1964),页 77。这引言原是拉丁语,Masters 翻译如下:"不应在腐败的事物中,而应在那些依据自然调节秩序的事物中,来考虑什么是自然的。"与亚里士多德相反,卢梭认为自然的事物先于历史存在。自然赋予秩序;人类使自己成为人,因此处于无序之中。从自然的角度看,成为人就是成为无序和病态。

平等》,尤其注释 1)。托克维尔把历史描述为关于躁动思想和不满足的充满吊诡的历史,这基本上是受惠于卢梭。

在托克维尔看来,西方历史的进程是从本能向计算、从崇高幻想向现实自私、从物质贫穷和衰弱向繁荣和力量、从政治压迫向自由以及从满足向痛苦发展。历史还从人类获得自然界赠予向人类自我创造的方向发展。它通过怀疑摧毁支持人的特点的傲慢观点,同样也是从贵族制向民主制的演变。

人类逐渐变得更人性、更历史或更有自我意识,也变得没那么自然、或没那么屈从本能甚至兽欲。激情引导想象产生骄傲的观点来限制自我意识,为快乐和满足这些自然欲望服务。但是过了一段时间,思想的躁动使思想从中脱离出来(DA,页 482 - 87)。人的存在最终变得无法忍受,人类最终自我毁灭。历史就是人类的出现、成长和自我毁灭。托克维尔认为,他生活在一个革命的或者说以壮观方式自我毁灭的时代,在其中极端的躁动和疯狂比以往任何时代都更加普遍(参见 DA,页 535,538;OR,页 157)。

民众历史

在《贫穷报告》(Memoir on Pauperism)中,托克维尔对人类进步进行了最详细和最卢梭式的描述。他开头写道,在封建时代,每个人都是相对满足的,因为没有人——依照现代标准——拥有舒适。处于奴役状态的民众尤其满足:

> 他们维持生活的手段几乎总是有保障的;在这一点上,主人的利益与他们自己的利益一致。他们的欲望和力量都很有限,同

(接上页)托克维尔从卢梭那里受惠,其实也是从帕斯卡(Pascal)那里受惠,因为卢梭的历史学建立在帕斯卡的心理学基础之上。关于托克维尔受惠于帕斯卡这个话题,参见我的《躁动的思想:托克维尔论人的自由的起源和责任》(The Restless Mind: Alexis de Tocqueville on the Origin and Perpetration of Human Liberty),Lanhan,MD,Rowman and Littlefield,1993。这篇文章包含了那本书第一章的大部分内容。

> 时他们不用担心现在或未来，因为那些都轮不到他们去选择，他们拥有一种素的(vegetative)快乐。要一个文明人理解这种快乐的魅力与要他否定它的存在一样困难。[①]

民众的思想并不躁动，他们没有对未来的焦虑。他们简单的欲望很容易得到满足，因为这些欲望并未与思想的躁动或焦虑融合。他们衰弱并受压迫，但他们没有理由介意。他们缺少托克维尔认为与人的自由或伟大性相关的素质。在他看来，他们几乎真的跟植物一样。[②]他们的开心或满足是自然的或次人类的。毋庸赘言，即使封建时代的民众接触到社会主义教义，他们也不会被唤起。

"每一个世纪"，托克维尔继续道，"都扩展了思考的范畴"并"增加了人的欲望和力量"(《贫穷报告》，页7)。当历史和文明进步时，人类变得更有力量和更有知识，更焦虑和更躁动，并更加痛苦。从人的角度看，他们变得更自由。但是，由于他们的存在变得更加不受自然秩序的束缚，因此也变得更加偶然。

托克维尔观察到，"文明人"完全不满足于已有的一切，不满足于"兽性的"或"自然的"欲望的满足。因此，他"比野蛮人更容易受命运的各种变化或无常的摆布"。由于"他扩大了需求范围"，他"使自己暴露于命运的各种危险之中"。托克维尔得到了一个马克思式的观察结论，即文明的进步愈大，贫穷和极度剥削的感觉就愈普遍。他进一步观察到，人类变得愈有力量或愈能征服自然，他们就愈受偶然性的摆布(《贫穷报告》，页7-10)。

"产业阶级"，即由这"无法抵抗的文明进程"所创造的民众，尤其深受偶然性和贫穷的摆布。不论"穷人还是富人……都想象着新的"或者前所未有的"享乐"，这些想象成为他们的"需求"。从某个时刻

---

① 托克维尔，《贫穷报告》，见《托克维尔和博蒙特论社会改革》(Tocqueville and Beaumont on Social Reform)，S. Drescher 编辑，New York，Harper and Row，1968，页6。

② 托克维尔，《给 Louis de Kergorlay 的信》(1834年9月21日)，见《关于政治和社会的信件选》(Selected Letters on Politics and Society)，R. Boesche 编辑，J. Toupin 和 R. Boesche 翻译，Berkeley，University of California Press，1987，页93。

开始,这些人类需求已无法单独由"耕种土地"来满足。要满足它们,越来越多的人就必须从农业人口向工业人口转变。那些"离开了犁而操起梭子和斧子"并"从草屋搬入工厂的人们……遵守的是有组织社会发展的永恒规则"。

正确地说,他们"思考的是人类的第二级别需求",不是生计而是舒适和奢侈。"第二级别需求"的满足,甚至这种需求的存在,取决于社会的繁荣或好运,但经济的逆转有时确实会出现。这种"不幸情况[的到来]会使人们放弃平时吸引他们的某些快乐"。这样的情况不但远远超出了产业工人的控制或理解,而且使他们失业并堕入"痛苦和死亡"。由于被驱赶离开了自己的土地,他们无法再依靠土地来满足自己的基本生计需求(《贫穷报告》,页7-10)。

产业工人的生存尤其不稳定和无依靠,因此躁动和焦虑。托克维尔试图通过把他们的痛苦与《民主在美国》中所描述的美国企业主的躁动和大胆相比较——尽管是隐晦地——来使这种苦难变得崇高:"我认为产业阶级从上帝那里接受了这样一项特殊而危险的任务,即自己冒风险来保障他人的物质福利"(《贫穷报告》,页9)。但是,企业主可以自己选择风险,他的目的是通过冒险获取可能的财富来让自己与众不同。产业工人必须在使他人发财的工作中自己承担风险,他很少觉得冒这些险是值得的。

自然的善对抗社会主义的伟大

可是托克维尔还暗示,工人的痛苦之中存在着伟大,因为这是人的痛苦。它使工人的思想极度躁动,对社会主义的召唤开放。它使工人越来越清晰地感觉到一个朴素的真理,那就是自己身上任意和偶然地并存着野兽和天使。工人的处境使他们感受到了这种偶然性(contingency)或者对机遇的孤立的依赖。当他不再认为这个世界是由上帝或贵族的旨意来统治时,他的世俗痛苦以及世俗希望都增加了(S,页63,75)。

托克维尔在《回忆录》中说,大众对社会主义革命的看法是它像

"彩票"一样(S,页136)。处于躁动之中的民众,不知道他们的生活条件为何需要激烈的改变,也不知道——谁知道呢——为何需要激烈的改善。他们似乎更相信社会主义对现实的不公正或任意性(arbitrariness)的控诉,而不是社会主义让他们自己掌握未来的承诺。他们最需要的是从躁动的痛苦中解放出来,从对自己的个体性的激进理解中解放出来。他们拥护革命所承诺的对社会的激进改变,并非因为——像马克思所认为的——他们被降低至一种次人类的地位,而是因为他们是如此有人性——或者说,离自然如此遥远——以致他们从自身的存在中几乎感觉不到任何好处。他们维护社会主义的彩票,是希望他们的生活可以不再由抽奖的结果来决定。社会主义革命是"工人们从条件的困窘中逃亡出来的一次巨大努力"(S,页137)。

托克维尔展示了精神躁动的非自然的、极度人性的或者历史晚期的(late - historical)特点,正是精神躁动产生了社会主义的召唤。为此,托克维尔对比了这样两个人,一个是酗酒的搬运工,他是个以生命相要挟的、可憎的社会主义牛皮王;另一个是模范佣人尤金(Eugene),"不论从理论上还是性格上都肯定不是社会主义者"。一开始尤金就似乎是较好的一个。但后来才清楚,他好是因为他基本上不是人。从卢梭的角度看,他的好是自然的善(S,页157)。

那个盲目贪婪——如非如此他就会精神失常——的搬运工,满怀着由精神躁动所燃起的激情。不满足使他想象着取代托克维尔成为主人,但尤金从未这样想过。如果他是两者中较差的,那是因为他的思想和欲望更具人性。

托克维尔说,尤金由于满足于自己的条件而与革命时代中同阶级的其他人不同。他满足于作一个佣人。他"一般不会有非份之想",而且他"总是对自己满意"。他不为自己的将来操心。他的欲望是简单的,因为它们没有过多地与自我意识相融合。托克维尔说,他的自由来源于"不受我们这个时代最常见的疾病——躁动思想——的影响"。托克维尔接着说,这种自由,或"一种平静的安详",尤金"把它当作自然赐予的礼物来享受"。

尤金不受不满足的影响而得到的自由,正是人们在封建时代享有的

自由。历史,或者说人类和躁动思想的进步,对他没有影响。从多种意义上看,尤金出奇地不受时代的影响。托克维尔评价道,即使在一个早得多的时代,尤金的无躁动状态也会被认为是很少见的(S,页 157)。

托克维尔坦承,当他看着尤金的脸时,他有"一种安详的感觉"。但那是一个短暂的经历,并未改变他的人生。它并未治愈他的精神躁动,他也并没有长期与尤金相处。他不觉得尤金像社会主义召唤那样有趣或值得认真研究。托克维尔所认识到的是人的自由,或者躁动思想的体现(S,页 157,76,82)。

托克维尔对尤金的自然馈赠礼物的描述,是一种关于人类条件的罕有的理论陈述的一部分。他说尤金:

> 不经意中遵循了哲学家们谆谆教诲的规则,尽管哲学家们自己并不遵守它们。他享受力量和需求之间的愉快平衡,把它当作自然馈赠的礼物,只有这种平衡才会带来哲学家们所承诺的快乐。(S,页 157)

哲人们说人应该有意地培养适度(moderation)。那种适度或者说依据自然的生活,可以带给人快乐。它是人类躁动精神所带来的狂热痛苦的解毒药。

但托克维尔认为,哲人们自己并没有享受自己所承诺的快乐。他们很少是适度的,因为他们的力量和需求并没有达到"愉快平衡"。哲学或哲学的教导并非躁动思想的有效解毒药,也不能将人们引向快乐。哲学家认为可以通过刻意培养所得到的快乐,其实只能通过自然的赠与而无意中得到。

在那些十分人性的人身上,出于某种原因,自然无法馈赠这种礼物。结果便是,需求越来越严重地超出力量,躁动——主要是精神躁动——也随之增大。成为人,就是经历这种不平衡或无序所带来的不满足,就是成为非适度。托克维尔从个人的经历中知道,人类的条件就是渴望"思想的平静和欲望的适度",但并不是拥有它。他发现,自己与公众对资产阶级政体的不满足之间有着密切关系,他认为这些比

哲学家的教义更能真实地反映人类条件。[1]

一个人越具有人性或越是历史,产生满足的自然平衡遭到的破坏就越大,人就越不快乐。革命就是由那些远离尤金的满足状态的人们所引发的。他们关于自己的生活的结论与尤金关于自己生活的结论相反。他们相信,他们目前的条件应当得到激进的转变。

极度躁动思想的产物并吸引着躁动思想——其理论意图,是使人类恢复到尤金那种几乎不是人的状况,即通过历史和革命创造尤金靠自然本性所享有的那种快乐。换句话说,革命的历史行为的目的是终结历史或人性,把人类恢复到卢梭所形容的那种自然的善中去。尤金不是社会主义者的原因之一是,他已经拥有了社会主义所承诺的东西。

对财产的攻击

托克维尔认为社会主义就是对财产权利或特权——这至今仍是社会秩序的基础——的激进反对。这是躁动思想对那个不平等区别的一个攻击,这个不平等区别至今仍豁免于典型的现代或历史晚期的平等化行为,或对秩序的躁动的毁灭。仅仅政治上的平等——对政府形式的平等主义完美——事实上曾使人们更加痛苦和躁动(S,页 13－15,75)。他们的欲望扩张得要比他们条件的改善快得多。正如马克思在《论犹太人问题》中所解释的,他们的生存比以往任何时代都要反复无常、原子化和痛苦孤立。被马克思称为政治"天堂"的到来——平等或普遍同质的国家——使社会存在更加个体化,也更像地狱。[2]人的痛苦变得更加强烈,也更加人性。

这种孤立的个体性的极端经验的出现,是由于革命的不完整。必须根除这种个体的痛苦和极端经验的社会基础。社会主义想使革命

---

① 托克维尔,《给 Edouard de Tocqueville 的信》(1840 年 11 月 2 日),见《信件选》,页 143。

② 马克思,《论犹太人问题》,《马克思—恩格斯读本》,R. Tucker 编辑,New York,Norton,1972,页 24－25。

不仅是政治的或局限的,而且是社会的或综合人性的(S,页 75)。

社会主义基于这样的意识,即政治的改变不可能产生民众的欲望扩张所指向的彻底解放。要从这种不满足中解放出来,似乎要求改变被托克维尔称为“构成社会本身的不可改变的法律”。这要求做到,如托克维尔经常所说,明显不可能做到的事。但他曾经想到,这些法律不可改变的观点,仅仅是一种偏向维护现存秩序的偏见,这偏见可能无法抵抗公众的躁动。他的想象力受到他的思想并不躁动的事实的限制(S,页 66,75-76,98,136-37)。

托克维尔承认,他对社会主义的偏见是贵族式的。他维护财产权并非为了资产阶级,而是认为它是“古老法律”或“神圣权利”;它与家庭,都是文明昌盛或人的伟大或卓越的不可或缺之条件。对他来说,财产是一种可以长存的贵族遗留,它使各种贵族的可能性保持开放。但他说,民众会不可避免地询问,他们是否没有“力量和权利”为了自己的“享受”来废除财产权。在资产阶级政体中,民众没有理由、论点或诱因来保存任何贵族的遗留物(S,页 75,105)。

社会主义的召唤的出现,不仅是因为人们感到自己的存在是偶然和任意的。资产阶级社会的特点似乎同样也是如此。在资产阶级政体中,“财产权是被摧毁的贵族世界的最后遗留物”。它作为“一个孤立的特权[存在于]一个平等化了的社会中”(S,页 12-13)。权利或特权本身并没有多少含义,只有当它作为一个被摧毁或平等化世界的一部分时才有含义。

“当财产权是许多其他权利的基础时”(S,页 12),要维护它并不困难。正如托克维尔在其他地方所说,那些权利是建立在这样一个贵族的声称之上,即一个特殊的阶级需要脱离对物质的关注,以便可以得到培养,为了共同的善而统治以及保存所有人的自由(CN,页 206)。但这种贵族的声称——托克维尔认为很有价值——似乎被平等主义革命拒绝了。资产阶级统治者们像社会主义者一样都拒绝相信它。两方都认为,资产阶级统治仅仅是为了维护“有者”(Haves)——那些有财产的人——的利益。

财产权——在资产阶级世界中它作为社会秩序基础的真实身份

不敢暴露出来——作为一种权利却很难被维护。有者和无者之间的差别——仅仅是经济和数量上的差别——从未像现在这么任意和不公正。托克维尔部分同意马克思的观点，认为对这种差别的任意性进行历史揭示，部分地揭示了真理。带着某些自我意识，亚里士多德一直以辩论和错误观点来遮掩它们的自私。[①] 托克维尔觉得那些辩论有些道理，那些错误观点对人也有某些益处。然而，他仍然认为现在它们大体上是无效的。革命或者躁动思想的进步，使它们普遍不再有说服力或可信。

托克维尔在革命前夕的集会上引用自己的话说，"使人失去权力的真正的或有效的事业，是让人们不适合行使权力"（S，页14）。作为支持政治生活完整性的贵族，他与民众甚至社会主义理论家站在一边，认为资产阶级统治者不适合统治。他说，他们本应该关心共同的善，并通过呼吁为宗教和国家做贡献来缓和他们自己和公众的贪欲。他尤其坦率地说道，任何统治阶级都必须通过抑制公众的躁动，来培养使自己权力长存的习俗和观念。他表示，资产阶级统治者不仅看不到美德的美。他们也看不到它的功用（S，页6）。

但美德的效果表明，统治者甚至不应只看到它的功用。托克维尔维护了贵族的中心观点，即认为人必须真的看到美德的美，并因此真的为政治自由和共同的善做贡献，才能有效地进行统治。对资产阶级统治的公开的道德和政治的怀疑——尽管这导致了对精巧的制度或机械性解决方法的依赖——使统治先天地不稳定。这使得社会主义的挑战不可避免，至少是有些合法性（S，页7，14，41）。

然而，托克维尔又说道，对资产阶级的这种怀疑是民主革命的后果，是躁动思想把秩序降低为错误观点或任意压迫的后果。资产阶级统治者的坦率的自私是启蒙的产物，是从错误观点中解放出来的产物。他们不连贯地或躁动地认为，他们把人的动机降低为机械性的动机是值得骄傲的（S，页11，62）。他们后革命的历史处境似乎使他们

① 对比S，页75和托克维尔，DA，页525，论"道德的官方教义"，当"世界被控制在少数富有和有权力的人的手中时"。

无法自我维护。

托克维尔在《回忆录》中的坦率结论是,除了作为他一生研究计划基础的伙伴关系,他不相信政治生活会在他的有生之年回归,除非是短暂的。他也记不清有多少次制度化或宪政化政治生活的失败努力。思想已经变得如此躁动以致无法再维持有序的或政治的自由。他承认,他的时代的历史是革命的历史。

对社会主义理论的挑战

社会主义的挑战不可避免,也是彻底的。它意图成为革命的高潮,逆转不断增长的人的痛苦。社会主义想展示尚未被展示的,即历史远离自然迈向民主平等的进程对人类真的有益。社会主义反对财产,部分是实际的,部分是理论的。社会主义想治愈"那叫做工作的疾病,这种病从存在开始就折磨人类了"。社会主义也寻求用一种正确的"社会科学"来代替政治生活、宗教和理论思考,以此来消除精神上的躁动(S,页71,74)。对那种科学的正确性的认识将会给思想带来平静。

社会主义把精神躁动的无序与产生工作的无序联系了起来。它认为它们有着相同的物质原因,因此也有着相同的历史转变原因。对财产的废除将意味着工作的终结。出于某种原因,这一治疗方法会延伸至精神上的躁动。社会主义理论家一般都不清楚是工作引起了精神躁动,还是精神躁动导致工作。但托克维尔追随卢梭,看到了它们在历史中的互相依赖关系。

历史与自然相对,它被统治来为非个人的必需服务。历史是克服自身存在偶然性的人类的作品,人类通过自我意识经历了这种偶然性,这很难解释清楚。通过工作,他们离自然更远,因此对偶然性的依赖也更强。他们以及经历本身变得更加偶然或无序。所导致的躁动使他们更加努力地工作。他们这么做,是为了满足兽欲与焦虑的自我意识相结合所产生的需求,但结果又产生了新的、更难满足的需求。历史的吊诡就是,为了克服躁动的痛苦,人类使自己更加痛苦地躁动。

社会主义想废除产生这种吊诡的不连贯性和无序,努力终止躁动

以及工作。在感觉到人类经历的不好之处之后，头脑便运用想象力来发掘社会主义的可能性——尽管这有悖于所有那些经历。社会主义想以真理和满足来代替焦虑和痛苦。由于人的所有特性都在某种程度上是无序的，因此只有当人的特点或自由消失时"社会科学"才可能完全正确。个体必须在社会整体中放弃自己的自我意识。托克维尔总是将社会主义等同于极端的中央集权，因为社会主义非常激进地反对使个体从社会整体中分离出来的"非中央集权化"激情和任性。①

科学或综合知识只有在人不再是野兽和天使的结合的世界中才可能。但这看似逻辑的结论其实是一个特别不连贯、或躁动、或人性的结论。野兽当然不可能拥有这样的知识。托克维尔说，上帝看中的是人的特点。凭他的智慧，他可以理解每一个有天使的野兽。托克维尔在维护神的智慧的优越性以及在追求这种智慧时，展示了人的或系统的理性的不足以及混乱的自命不凡。②

系统理论

托克维尔眼中的社会主义是一种系统理论，是对人和社会变化进行一种综合的和决定论式的描述的努力。在这一方面，社会主义与资产阶级理论并没有多大区别——资产阶级理论也试图系统化或机械化地理解人的存在——而仅是把它激进化了。两种理论都持有一种道德和政治的怀疑态度，即对人的自由的可能性或善的否定，这是托克维尔憎恶它们的原因（参 S，页 6 – 7，62，以及 DA，542 – 43）。他说，事实上与其说它们不正确，不如说它们是"有毒的"。③

---

① 参托克维尔，《论工作权利的演讲》，《托克维尔和博蒙特论社会改革》（Tocqueville and Beaumont on Social Reform），页 199 – 200。另参托克维尔，《给 Nassau William Senior 的信》（1848 年 4 月 10 日），《信件选》，页 206。

② 论神的智慧，参 DA，页 437，描述了人的"普遍观点"或系统思考的弱点。

③ 参 DA，页 543，以及《给高毕诺的信》（Letter to Arthur de Gobineau）（1843 年 12 月 20 日），见 John Lukacs 编辑，《欧洲革命和与高毕诺的通信》（The European Revolution and Correspondence with Gobineau），Westport，CT，Greenwood Press，1959，页 227。

系统理论对存在进行连贯和前后一致的描述,这些描述通过"排除人"或排除精神躁动的不连贯性达到了"数学般的精确"(S,页 62)。这些理论家事实上通过残酷地对待他人而使自己神化(DA,页 543)。他们否认或试图毁灭存在于自己身上的野兽和天使。他们声称,他们将通过思考来清除人的存在——包括人的思考——的不确定性和不连贯性。

通过排除人,系统理论家实际上排除了他们自己。他们这么做是因为发现自己的极度精神躁动,即他们对人的条件的偶然性的强烈意识,让人憎恶。他们感觉不到做人有什么好的。系统理论从根本上看是固执的自我否定或对人类的憎恨,是人的痛苦的产物,而非对智慧或人的自由的贡献的产物。从托克维尔的信仰角度看它是让人憎恶的,因为托克维尔为了人的自由反对系统的一致性。

社会主义理论家:智识历史

极度精神躁动的痛苦——源自类似但不同的历史源头——推动着社会主义理论家以及被他们的理论所激起的民众。这些知识分子与民众联合,反对贵族阶级和资产阶级或中产阶级,这两个阶级为应付社会主义的挑战而联合起来维护现存秩序。这些理论家用社会主义的教义——他们的思想和想象力的产品——来迎合民众对物质的欲望和希望。事实上,他们用它扩展了他们的欲望,并通过激化和强调他们的希望而进一步增加了他们的躁动。他们希望被唤起的民众成为"野蛮力量"来将系统理论付诸现实(S,页 137)。

托克维尔在他关于革命的著作未完成的第二卷中,把理论家的极度躁动与系统理论的起源相联系。在那儿他表明,十八世纪的政治理论家"对他们所生活的时代和他们所从属的社会有一种不自然的蔑视"。很奇怪,他们没有那种"本能的爱,或所有国家中的人们对自己的制度、传统习俗、或祖先的智慧和美德的几乎不自觉的尊重"。由于他们与通常是本能和激情所建立的自然和特殊依恋脱离了关系,他们断言"理性"应当"在所有事物中成为权威"。他们的分离状态说明他们已远离自

然,说明他们是极具人性或历史晚期的人(CN,页153,157)。

这些理性的支持者们非常清楚,他们的存在并不理性,而是任意的和偶然的。他们仇恨作为野兽和天使的混合物的人的生活的那种不连贯性。在躁动的痛苦中,他们想象着激进的改变(CN,页153-54)。

他们相信,理性应该不受限制或没有例外地进行统治。在骄傲中,他们看不清理性的简单统治是人类的终结。但是,与卢梭一样,他们只能问道,"野蛮人的简单是否不比我们所有的财富和艺术更有价值,他们的本能是否比我们的美德更好……"(CN,页156)。他们甚至忍不住怀疑智识自由中他们骄傲的善,是它把他们从本能的盲目中解脱出来。他们的痛苦,混合着对一致性的渴望,使他们对所有属于人的善或真实表示怀疑。

托克维尔尤其在《旧政体》一书中解释了十八世纪法国理论家们躁动的痛苦,这痛苦是他们远离政治生活的快乐和责任所造成的。他观察到,在那个世纪中,法国文人并不像英国文人那样处于政治生活中。他们也不像德国文人那样"拒绝政治",沉浸于"纯哲学"的"另一个世界"中。法国文人们不涉入政治,但他们对政治改革感兴趣(OR,页158)。

像托克维尔一样,英国作家们在政治责任中发现了满足或快乐。他们仍然还是贵族。他们为了人的自由像"政治家"那样写作。他们的政治涉入使他们无法欣赏普遍或系统理论的部分真理,托克维尔相信伯克(Burke)就是如此(OR,页2,153)。[①] 从理论角度看,他们的思想并未如此远离自然或如此躁动以致无法感受真理。德国作家们,事实上,试图在其他地方生活,以此把注意力从对政治世界的局限知识上转移开。法国作家们既没有通过涉入来维护政治,也没有把注意力从政治世界上转移开。他们通过写作来批评它,并在想象中完美它。

这些"抽象的、理论的政治"的倡导者们认为,他们有时间并与实

① 关于托克维尔对伯克的批评——这是他的政治科学的部分理论基础——参见James Ceaser,《自由民主制和政治科学》(Liberal Democracy and Political Science),Baltimore,John Hopkins University Press,1990,页153-54。

际事务保持了足够的距离,来激进地思考政治生活的本质,或者政治生活的不自然性(unnaturalness)。他们从世界的或宇宙的广幅角度,批评所有爱国主义和特殊性(CN,页 165)。但他们的批评实际上是对他们远离自然的不自然性的反思。在托克维尔看来,任何从远距离看到的景象都是一种扭曲。

这些作家们,以及根据品味和观点所形成的贵族读者群,享有特权但无政治权力。他们拥有所有行使智识自由需要的东西,惟独没有政治权力。远离自然令他们痛苦焦虑、烦闷、和躁动。他们经历了托克维尔所经历的状况,即一个被连根拔起的贵族生活在一个没有赋予他重要角色的资产阶级政体中。他们的理论工作产生了一种对理性化和系统化创新的不加区分的激情。不知他们自己是否意识到,他们的理论是对自己的躁动痛苦的一种反映。

他们结论道,政治的或人的生活由于不太连贯,因而是荒诞的。托克维尔结论道,他们的处境——被剥夺权力但仍有特权的贵族——也是荒诞的。没有责任的特权是很难被维护的,这就是为何托克维尔认为人的自由取决于政治自由。[①] 十八世纪的理论家有着对非物质原则的贵族品味以及对唯物质利益是图的蔑视,对自己的特权的不可维护性看得比 1848 年的资产阶级统治者还要清楚。但不论是他们还是资产阶级统治者都同意,没有任何道德或政治的理由说明他们的这种处境是正当的。

在托克维尔看来,这些理论家的痛苦是他们被排挤出政治生活的事实造成的。对政治生活的基础的思考不应得出这样的结论,即,由于政治生活是躁动或无序的,它应该被废除。政治涉入——尽管本身是人的躁动的产物——使躁动变得缓和以及可以忍受。它使托克维尔避免了对世人的憎根,尽管在性情上他倾向理论分离和怀疑焦虑。

但这些理论家的理性化想象总是指向废除政治生活。托克维尔说,十八世纪的理性支持者中最实际者,即"自然政制论者"(Physio-

---

① 参 Delba Winthrop,《托克维尔的旧政体:政治历史》(Tocqueville's Old Regime: Political History),Review of Politics 43(1981):88 - 111。

crats)或“经济学家”,事实上仔细考虑过如何改革世界的问题。他们预见到了许多也许是所有的革命后果,他们是社会主义理论真正的原创者。托克维尔说,他们仇恨“任何种类的多样性”。为了一致性和一贯性,他们坚持自己的观点到了“疯狂的程度”。他们是躁动和无序的极度躁动或无序的反对者。他们要达到“绝对平等,国家对个人所有活动的控制,专制的法律,以及每个公民的个性完全融入集体思想中”(OR,页 158 - 59)。

所有的人的特点或个性都屈服于理性的统治。所有违反理性的个人活动都将被废除。智力将征服人的现实,废除任何它认为不公正的东西。正如托克维尔所说,它反对“人的条件”,即野兽和天使的矛盾结合。社会主义就是“校长”——理论或社会科学的领导权——“对人的自由的没收”。[①]

社会主义挑战的问题

社会主义的有效性取决于理论家和工人的利益的汇合。两者都强烈地经历着躁动的思想并渴望从中得到解脱,从人的条件的激进偶然性中得到解脱。理论家们寻求理性控制。工人们渴望得到安全和满足。只有当人类是满足的而且根据理性生活时,或拥有尤金那种无意识的适度时,汇合才可能出现。满足是自然的和次人类的。不满足是典型的人的或历史的,它随着时间不断增加。

理论家们结论道,人类必须为了服务理性和满足而克服或屈服人性。典型的人的存在是一个痛苦的意外,它产生荒诞的行为。根植于这种结论的社会主义,旨在将平等主义革命引向它预计的或理性的结论。托克维尔理解这个结论的理论力量和其憎恨世人的内涵,因此成为理性和满足的反对者;成为人的自由——尽管它可能带来痛苦——

① 托克维尔,《论工作权利》,页 183,199 - 200。关于以这篇演讲为中心的托克维尔对自由的维护,参 Daniel Mahoney 的分析,《托克维尔和社会主义》(Tocqueville and Socialism),《托克维尔对人的自由的维护》(Tocqueville's Defense of Human Liberty)。

的固执维护者,到达那种程度以致人的自由可以长存。

托克维尔承认,他并不知道社会主义会否胜利。这种不确定性给他的政治写作和行为带来高贵。他不认为自己是个反动者,维护一个历史证明是无用和过时的事业,尽管他十分清楚它可能真的被证明是如此。

他对社会主义的反对也没有使他成为一个马基雅维里者,偏好想象中的乌托邦之后发生的而肯定不会发生的事情。[①] 他看到了社会主义挑战的力量。资产阶级政体想要根除躁动的痛苦,但实际上却加强了它。如果历史或者极度精神躁动的强度和普遍性的增长,使政治生活不可能的话,那么由于资产阶级特点的不可维护性,社会主义可能最终会胜利。

在过去的几年里,社会主义挑战变得不再可信,这可能是 1848 年以来第一次发生这样的情况。在某些人看来,社会主义以失败而非胜利告终,意味着历史的终结。[②] 但历史并未终结,当然这可以商榷。躁动的精神仍然极度躁动,宗教、哲学思考甚至政治生活都还未被一种正确的社会科学所完全替代。如果历史真的有结局,说它是社会主义可能还是合理的,或者说这个结局是回归到没有财产或个性的存在,回归到与卢梭的自然状态的自然之善相接近的某种存在。[③] 社会主义对资产阶级生活的批评仍很有力量,也许社会主义还有未来。

---

① 关于托克维尔对马基雅维里主义的肤浅和人之无价值观点的分析,参见我的《托克维尔论形而上学和人的自由》(Tocqueville on Metaphysics and Human Liberty),Teaching Political Science 14(1987):92。

② 参考福山(Francis Fukuyama)的著名文章引起的争议,《历史的终结?》(The End of History?),The National Interest,No. 16(Summer 1989),页 3 - 18。福山说资产阶级自由主义成了历史的结局。所有前自由主义的(preliberal)选择——政治的和宗教的——都被历史证明是不可信的。被理解为自由主义的激进化的社会主义,也被尝试过并证明失败了。福山的那篇文章有一个尼采式的结尾,这说明他既非黑格尔式的圣人,也非野兽。无论如何,这篇文章使他成了一个资产阶级的成功故事。他的书《历史的终结和最后之人》(The End of History and the Last Man)(New York,The Free Press,1992)使他成了百万富翁。

③ 这正是福山的导师 Alexandre Kojeve 所认为的,《黑格尔解读导引》(Introduction to Reading of Hegel),J. Nichols 翻译,A. Bloom 编辑(Ithaca,Cornell University Press,1969),页 159 - 62,《第二版序》。

托克维尔不会认为,社会主义的消亡是一件纯粹的幸事。托克维尔理解,为什么那么多在资产阶级政体中曾经或现在有强烈自我意识的激情的人们,会在社会主义想象中失去自我。他们错误地相信,献身社会主义是这个世界上所剩的唯一可信的平等主义激情,因此是逃脱资产阶级生活与政治无关的焦虑的唯一方法。但托克维尔认为他们错了,是因为他坚持维护政治生活的完整性,在托克维尔时代以及我们这个时代,这种完整的政治生活仅在特别的时刻才会回归一下。在我们躁动的思想以及托克维尔自己看来,他的坚持都是成问题的。[1]

某些当代的社会主义者转向从托克维尔的反资产阶级分析中寻求灵感或至少是证实。沙利文(William Sullivan)就是其中一个。他认为托克维尔的反个人主义是受了"卢梭的悲观结论[的影响],即现代公民社会与公民美德不相符"。最好的理解托克维尔的方式是,认为他给出了"积极公民身份内在的善的共和主义论点的一种新版本"。只有培养这样的公民身份,或"正面自由",才可能对"原子化的专制"——源自对自由的"负面的"或反政治的理解——进行有效抵抗。[2]

但尽管托克维尔反对个人主义并且为维护"正面自由"反对资产阶级的自由主义,沙利文承认托克维尔并非社会主义者。与马克思不同,"他没有寻求——在现代环境中确实想象过——一种基于参与和责任伦理的社会生产组织,它将实质性地取代市场"(沙利文,页7)。他没有认同在平等主义"道德文化"基础之上的社会主义"公民伙伴关系"(沙利文,页220-25)。由于他的观点受限于反社会主义者的、

---

[1] L. E. Shiner甚至认为托克维尔在《回忆录》中对政治生活的伟大性的维护是失败的。尽管托克维尔有那样的意图,但Shiner表明他的维护是空洞的和精神错乱的。他对真理的献身超出了他对人的自由或伟大性的献身(《秘密的镜子:托克维尔〈回忆录〉中的理论形式和历史》[The Secret Mirror: Literary Form and History in Tocqueville's "Recollections"],Ithaca,Cornell University Press,1988)。

[2] 沙利文,《重建公共哲学》(Reconstructing Public Philosophy)(Berkeley,University of California Press,1982),页203-6。沙利文是Robert Bellah等编的畅销书《心灵的习惯》(*Habits of the Heart*)(Berkeley,1985)的作者之一。他的书比《心灵的习惯》更好地表明Bellah改革的计划根植于对托克维尔的批评。

自由主义的偏见，托克维尔并没有看到社会主义——被正确理解的——会是道德和政治生活的完善而不是废除。

沙利文倾向认为，社会主义会综合地把社会政治化。托克维尔则认为社会主义是这样一个世界——它必然会导致政治生活的终结——在其中人们不再有政治激情或对自己的特殊存在的激情关注，人们也不再想自我统治或统治他人。那将是个到处是尤金的世界，但那些尤金却没有尊严，因为那里没有像托克维尔那样的主人。

托克维尔对社会主义的观点与其说接近沙利文精神，不如说更接近马克思的精神。马克思在对社会主义或历史的终结的描述中没有任何关于公民的伙伴关系的言论。他写到了对个人冲动——一种无重量的、非道德范畴的存在——的自发和无激情的满足。[①] 社会主义梦想的实现并不是公民美德对自私的克服，而是达到这样一种世界，在其中美德或自我克制不再必需或已过时。这只有当大多数人类经验或自由消亡之后才可能。

最后，托克维尔和马克思反对沙利文，还因为他们并非把社会主义看作是对资产阶级物质主义的克服，而是看成它的激进化。社会主义完成了反对人类秩序的平等主义革命，这秩序被激进地揭示为无序。社会主义通过使天使摆脱野兽来给社会恢复秩序。

马克思和托克维尔都仇视资产阶级世界。马克思将资产阶级与人的自我意识等同，对此托克维尔却不同意。托克维尔相信，它的痛苦的焦虑可以被政治生活——统治自己或他人——的快乐和责任所缓和。沙利文在他的"公民的共和主义"中，似乎同意托克维尔关于政治生活是个人主义的解毒药的观点，但他认为托克维尔对此的维护并非平等主义式的，因此是反动的。政治运动只能是导向一个更综合的平等主义。沙利文的躁动焦虑在托克维尔看来，产生了一个矛盾的后果，他献身政治运动，但这些政治运动的目的是终结政治生活。

托克维尔不得不承认，这种矛盾的献身不仅是憎恨世人的证明，

① 参马克思，《德国的意识形态》，见《马克思－恩格斯读本》，页124。

也是社会主义伟大性的证明。它是典型的人的激情的产物,是人对极度的躁动焦虑的一种回应。他说,它是一个“伟大政党”的基础(S,页12)。他同意沙利文的观点,认为社会主义是一场政治运动,即使是一场以终结政治生活为目标的政治运动。它是使政治生活回归的事业,即使仅仅是1848年的短暂一刻。这个挑战刺激了资产阶级政体,把贵族重新带回到政治舞台,甚至让资产阶级统治者经历了自由的一种更高贵的概念。

社会主义尤其把托克维尔带到了政治舞台的中心,激起了他的政治激情,抑制了他的充满怀疑的焦虑,赋予了他一个重要的政治角色。由此而来的自信——或者,他对自己的伟大的意识——给他带来了典型的人的快乐,并缓和了他的个人焦虑(S,页3-5,231-32)。革命所带来的政治生活成为了怀疑的孤立所带来的与政治无关的焦虑的一种有效解毒剂,这一事实是反对社会主义、反对那些为了使以后的革命和政治生活成为不可能的革命者的关键论点。但是在这一方面,资产阶级的意图没有什么不同。在掌权后,资产阶级统治者也努力创造系统的或与政治无关的秩序。他们的失败——与社会主义的失败一样或更严重——使托克维尔感到高兴。

托克维尔的大部分政治生涯,都是在努力提高或政治化资产阶级世界,尽管这种努力无用且痛苦。《回忆录》表明,如果他呆在《民主在美国》中所描述的美国他一样会痛苦,尽管在很多方面它已经是理想化或崇高化了的民主现实。把他从痛苦中解脱出来的,并非他自己的政治努力,而是社会主义的挑战(S,页84-85)。

托克维尔会同意尼采的观点,认为社会主义挑战通过政治化资产阶级的生活来预防它的倾向,防止了历史的终结,防止了温和平静的专制主义的到来。[①] 对这一挑战的回应是西方世界几十年来最高贵的

---

① 参 Roger Boesche,《享乐主义和虚无主义:托克维尔和尼采的预见》(Hedonism and Nihilism:the Predictions of Tocqueville and Nietzsche),The Tocqueville Review 8(1986/7):178。Boesche 引用了《权力意志》(The Will to Power):“社会主义可能是有用的和有治疗效果的:它推迟了‘地球上的和平’以及对民主的群居动物的安抚的到来;它使欧洲人保持了精神”(页125)。

成果。在没有社会主义的情况下可能出现的"新的世界秩序"——到处都是无法区分的自由或资产阶级民主国家,建立在用经济生活完全代替政治生活的基础之上——可能在关键的或人的各方面与社会主义没有区别,这是托克维尔可能会担心的。[①] 但我们希望,人的思想可以保持足够的无序,以致世界秩序不可能形成;也希望人们继续带着他们的躁动痛苦生活下去并拒绝理性和满足的自然标准。

---

① 福山在他的书中声称这种秩序肯定会出现。

托克维尔论性道德[①]

凯斯勒(Sanford Kessler)　著
韩锐　译

在《民主在美国》中,托克维尔抨击了贵族的包办婚姻(arranged marriage)原则,认为它应该对1830年代危害法国人自由的放荡性道德负责。他维护了民主的自由婚姻原则,并把它与美国普遍的贞洁(chastity)和政治健康相联系。同时他也说明,在某些情况下自由婚姻也可能促进放荡行为。但托克维尔认为,通过使被启蒙的自爱(enlightened self-love)成为女性贞洁的主要基础,通过防止世俗化对基督教性道德的损坏,以及通过建立有限形式的性平等,美国的道德家们成功防止了放荡行为的出现。尽管托克维尔没有预见到美国的性革命,但他在《民主在美国》中告诉了我们很多导致它的原因。不幸的是,他并没有告诉我们性革命的政治重要性,或者改变它的进程的可能性或好处。

托克维尔研究美国性道德的直接原因,是为了解决大革命之后法国所面临的极其严重的政治问题。尽管法国大革命使这个国家的政治生活得到了永久性的民主化,它没能建立起维持自由所必需的习俗

① 本文原题为 Tocqueville on Sexual Morality,经授权译自 Interpretation, Spring 1989, Vol. 16, No. 3.

或性格特点。托克维尔认为,导致这种状况的原因是在新时代中人们对什么是美德的正确基础,存在思想上的混乱和冲突。当法国的自由主义者要求一种理智的、世俗的和基于启蒙运动哲学的道德观时,保守的贵族们却寻求恢复革命前天主教的垄断统治。这些不同的派别在进一步民主化的速度和范围方面的观点也冲突。自由主义者想迅速摧毁旧政体的所有残余,而保守者则试图抑制民众的意愿。最终,法国被各种不同的哲学理论所充斥,这抑制了政治改革的可能性,也压抑了政治家才干的创造力。当1831年托克维尔和博蒙特(Beaumont)去美国时,这些事态发展事实上已经耗尽了这个国家的道德资源(页15-18,287,305,312-315;另参见Caesar,1985,页658-662)。[①]

法国道德危机最明显的征兆之一是性放荡的高发生率,尤其在中下阶层当中。托克维尔认为这种邪恶给他的国家的自由带来了严重威胁。在他看来,不受约束的纵欲放大了自私,扭曲了判断和感受能力,并使个人关系处于不稳定状态。在破坏了家庭生活之后,它必然还会索取一大笔政治费用。在法国,它削弱了对合法权威的尊重以及对共同的善的关注,因而为暴政创造了条件。托克维尔担心很快会兴起一种新形式的恺撒主义,在其中法国民众与一个有无限权威的个人相对立(页291,599,312-315)。

托克维尔认为,他的国家可以规避这种危险的唯一途径,就是道德改革。与他那个时代的大多数欧洲和美国的思想者不同,他认为,好的习俗惯例对民主自由的价值,要比理想的地理环境或好的法律的价值还要大。在这一方面,他同意卢梭的观点,相信习俗是政治生活的"不可改变的基础"(Rousseau,1978,页38)。托克维尔写作《民主在美国》的主要目标之一,就是向他的同胞们说明习俗是如何为美国的自由做出贡献的,而且好的习俗——如果形成了的话——同样也可以为法国的自由做出贡献。在《民主在美国》中,他仔细审视了创造和

① 本文在引用《民主在美国》(1969)时只注明页码,不用书名或缩写。引用托克维尔其他文本时,本文会用书名缩写,全名参见参考书目。

维持美国习俗的各种因素。虽然他承认两个国家在自然、历史和政治方面存在差异,他仍认为法国——这个新兴的民主国家——可以从美国长期的民主经验中得到益处(页 287,305 - 308,315)。

托克维尔对美国性道德的高水平的印象尤其深刻(参见 JA,1959,页 21 - 22,54 - 55,113 - 114,222 - 223)。与困扰法国的道德和政治混乱相比,美国的家庭生活稳定,法律和政府受到尊敬,自由也得到保障(页 291,292)。托克维尔觉得整个国家的贞洁应大体上归功于美国女性,因此认为形成她们这种性格的各种因素具有重要的政治意义(页 590)。虽然他没有解释为何应归功于女性,我们可以认为他又一次赞同了卢梭的观点,即强调女性控制男性性行为的能力以及建立孩子合法性的能力(Rousseau,1979,页 359 - 361; MEM 1,页 327)。

尽管托克维尔强调女性贞洁的重要性,《民主在美国》中与性相关的部分是该书中最少被讨论和被理解的部分。自从密尔(John Stuart Mill)1840 年否定了托克维尔的“民主道德”的观点,认为它们没有“任何重要价值”,学者们要么整个忽略了这个题材要么仅仅是一带而过(Mill,1963,页 244)。西方政治思想传统中不少研究女性的学者,像欧肯(Okin 1979)和爱尔史坦(Elshtain 1981,1985),研究美国性格的社会学家柏拉(Robert Bellah 1985),以及包括莱佛利(Lively 1962)、塞特鲍姆(Zetterbaum 1967)、史莱佛(Schleifer 1980)和兰伯帝(Lamberti 1983)在内的多数托克维尔学者,都是这么做的。托克维尔关于性道德的观点在莫顿(Morton 1984)、布鲁姆(Bloom 1986)和维因史罗普(Winthrop 1986)的著作中被简要讨论过。

并不难发现这种广泛忽略的原因。尽管托克维尔仔细探索了美国女性贞洁的原因,但他用来说明它的政治重要性的理由是简洁的,因此,与他详细讨论的宗教和政治参与等其他美国民主的支柱相比,这不是一个十分明显的主题。更重要的是,托克维尔关于贞洁的观点与当代不论是公众还是学术的观点都十分抵触。大多数美国人即使不是举手拥护至少也是接受性革命,并认为两厢情愿的成人之间的性行为是一件私事。如果要为贞洁辩护,理由通常也是宗教的而非政治的。然而托克维尔警告说,自由的狂热支持者们忽略了性格的问题,

他们可能为此要付出代价。为此,他设计出他的"新政治科学"来避免这种后果(页 12,308)。这警告本身值得我们认真对待他的观点。

因此,我的主要任务就是探讨托克维尔关于为何 1830 年代美国女性如此贞洁的观点。他考虑了几个解释性因素,包括人口的种族成分、国家的气候、宗教、社会条件以及政治家的作用(页 595)。我将按照程度的递增顺序,讨论每一种因素的相对重要性。我还将讨论托克维尔对美国男性性行为的简要但重要的分析。最后,我将批评性地评论一下托克维尔的分析,希望借此阐明一下最近美国在性行为方面的戏剧性变化以及贞洁在未来的前景。

要了解托克维尔关于性道德的观点是件困难的工作,部分是由于这一主题的复杂性,部分是由于他谨慎的写作风格。托克维尔为自己的"机敏和审慎"而自豪,他让自己的观点"逐步地展示出来,而不是一股脑儿把它们抛给大众"(MEM 1,页 381)。而且,他对法国波动的政局十分敏感,寻求在不加剧各对抗团体之间的差别的情况下,整合他们对他的事业的支持。因此,他分析的不同部分针对不同的读者群,同时模糊它们之间的明显矛盾。比如,他试图让法国的自由主义者相信基督教对性道德是重要的,同时又努力说服保守者相信贞洁需要一个世俗和民主的基础。为了调解这些矛盾,我们必须仔细关注他的文本的逐步展开。

托克维尔的首要关注,是反驳那种认为种族或气候之类人无法控制之力量决定了性行为的思潮。他认为,这些解释无法让人信服并且有害,因为它们鼓励了自由的一种重要决定因素的被动性(页 594 - 595,705;另参见页 542 - 546,给 Gobineau 的信,见 ER,1959b,以及 Schleifer,1980,3 - 5 章)。尽管他观察到在美国南方的黑人中有相当多的放荡行为,他把这归咎于他们的社会地位而非肤色。奴隶制剥夺了其受害者发展道德的机会和合法家庭生活,甚至控制他们的身体。是这些条件,而非天生的道德低下,导致了黑人性关系的短暂性以及普遍的种族混杂行为(页 317 - 318,343 - 344,356)。同样,种族理论无法解释英裔美国人和它们的英国兄弟不同的性道德水平。尽管有相同的生物遗传,英裔美国女性在所有与性行为有关的事情上都比它

们的英国姐妹表现得要好(页595)。

托克维尔同时还降低了地理的重要性。虽然他承认气候对性欲的强度有影响,但他认为气候不如宗教、社会和政治惯例对一个国家的性习俗的影响大。历史告诉我们,一个有着不变气候的国家,当政体发生改变时,性生活也可能发生巨大变化。这就是大革命之后法国的情况。在旧政体的最后几年里,放荡行为在腐败的贵族阶级中随处可见,而法国的大多数民众受习惯和信仰的影响仍然正派朴实。尽管大革命带来的突变扰乱了民众的性道德,但它使残余的旧贵族又恢复了他们曾经体面的道德标准(页594-595,599-600)。

起初,托克维尔认为美国性道德的高水平应归功于基督教对美国女性精神生活的巨大影响(页291)。这种影响起源于十七世纪移民新英格兰的清教徒,他们移民的目的是希望按照自己对上帝意志的独特理解来生活。这些基督徒们以他们的虔诚以及道德和宗教原则的严厉而著称。他们的性行为准则要求他们未婚时保持贞操,已婚后保持自制和忠诚,并严格避免所有形式的放荡行为。清教徒们在实施这些规则时的热情让托克维尔都觉得有些过度。然而整体来说,他敬佩他们的社会风气,而且偶尔还觉得它的道德影响从殖民时代一直持续到杰克逊时代(页32,36,41-43,279,432,592;对清教徒爱情和婚姻的一个既好又简短的历史回顾,参见Morgan[1956],页9-28)。

托克维尔把性道德与基督教虔诚相联系,是为了强调宗教对美国政治健康的重要性。他进一步辩论道,基督教是这个国家的民主原则、约束习惯以及对自由的本能热爱的源泉。托克维尔希望法国自由主义者能够做出妥协,承认基督教是一种珍贵的“政治习俗”(political institution),即使无法把它当作一种受神灵感召的信仰。但他关注的不仅仅是语言修辞。他认为如果没有普遍的宗教信仰,自由不可能在任何现代民主国家中生存(页16-18,287,292,294,299-301,439)。然而令人惊奇的是,他对美国性道德最广泛的讨论中几乎没有与宗教有关的参考。而且,在讨论美国家庭生活和教育时——传统牧师们认为只属于他们的领域——他也没有重视宗教(页590-603)。

如何来解释这种反常?托克维尔认为,虽然当初美国高水平的贞

洁归功于基督教,但它对性行为的影响从殖民时代以来有了相当大的减弱(参见 MEM 1,页 362;以及 LET,页 48 - 53)。他所认识的美国人比他们的清教徒祖先要世俗,而且普遍"希望在他们集体的限制之内而非之外,找到信仰的仲裁人"(页 435)。这种转变的原因是社会条件的平等化,但具讽刺意味的是,清教徒当初是出于宗教原因把平等引入美国的(页 18,36,287,288)。随着平等的力量日益增大,它逐渐对美国性格产生了决定性的影响,基督教仅发挥重要但却二等的作用(页 50)。这一转变在托克维尔对性行为最详细的讨论中有所反映,在其中他明确表示,平等是造成美国习俗具有严律性的原因(页 595)。但对平等和贞洁之间精确关系的确定却比最初看来要复杂。

在他的长篇分析的开头,托克维尔首先批评了贵族的包办婚姻习俗,这种习俗虽经历了十九世纪法国生活的普遍民主化仍然保存了下来。根据它,父亲拥有为女儿选择结婚对象或否决他们认为的不配人选的权利。适合的首要标准就是是否属于同一阶级。维护包办婚姻的人认为,父母的抉择比自由恋爱更能保证婚姻幸福。托克维尔不同意。他指出多数父亲在安排婚事时主要考虑的并非女儿的个人幸福,而是促进家族的经济和政治目标。他还将这种父权的滥用与婚姻权威的不正当使用和其他对女性自由的侵害联系起来。他相信,正是这些做法应对法国大量的不稳定婚姻和非法恋情负责(页 595 - 596,602,591; OR,页 83)。

托克维尔在美国没有发现贵族婚姻习俗的痕迹。到 1830 年代,平等已经削弱了美国丈夫和父亲们的权威,创造了一个无阶级的社会,并建立了这样的原则,即在婚姻中,"每个人选择自己的伴侣,无需外来的影响或暗示"(页 596;另参见页 584 - 589,600)。他认为这种类型的婚姻是民主制度在道德上优越于贵族制度的标志。在美国,女性可以通过婚姻来争取个人幸福,并享受基于相互爱恋和尊敬的婚姻关系。他还认为婚姻自由是这个国家高水平贞洁的主要原因。他的观点是,只有当女性被逼违背意愿结婚时,她们才会放荡。如果没有任何东西妨碍她们自由选择,她们就会单身时保持贞洁,婚后保持忠诚(页 595 - 597)。

不幸的是,托克维尔从性道德的角度比较婚姻自由与父系权威,这一比较并不像开始时那么清楚明白。他批评包办婚姻的主要目的,是想说服法国的贵族们放弃他们注定灭亡的社会体系最后的残留物之一。当然,仔细的读者发现,他已说明贵族制度在先民主时代能够促进贞洁(页 596n,599)。他还认为,他那一代人的性混乱可能更多地是由法国民主的不成熟造成的,而非贵族制度对自由的约束造成的。在这样的情形下,法国所需要的就是耐心,等待平等的"有益影响"对性行为发生作用(页 599)。

然而托克维尔进一步指出,即使在一个成熟的民主制度下,平等与女性贞洁的关系也是成问题的。准确地说,他的论点是平等本身并没有创造严格的习俗,而是加强了导向这种习俗的已有趋势。事实上,当贞洁的宗教根基被抛弃时,平等可能有助一种放荡气候的形成(页 595,733)。这有几点理由。在托克维尔看来,性激情是"人心中最专横的激情"(页 591)。当基督教真正统治了女性的灵魂时,它抑制了这些激情,证明它们是罪恶的,甚至可能培养一种忘我的虔诚而使放荡行为成为不可理喻之事。这就是清教徒美国以及贵族法国的状况,尽管它们的社会体系差别巨大。然而,当民主削弱了传统宗教,它就否定了贞洁的崇高基础,并解放了性欲,任其泛滥。

在女性生命的最无耐心、情绪最不稳定、品味尚未形成的阶段,民主也赋予了女性巨大的自由(页 591)。同时,民主使身体吸引成为婚姻的一种自然和合法的基础(页 595 - 597)。托克维尔相信,这些因素综合起来,定会增强她们的性欲望。"每一种激情,如果它得到的关注愈多,就会变得愈强烈",他说道,"而且愈满足它,它就愈膨胀"(页 552n)。

最终,民主助长了一种新形式的自私,托克维尔称之为个人主义。这一现象使人们几乎总是关注自我,而且他认为,这是平等所释放的最强烈、也可能是最危险的力量之一。尽管个人主义有助于对个人幸福的关注,但它消弱了个人忠诚,并以牺牲长远目标的代价加强了对短期快乐的欲望。托克维尔对个人主义的批评主要集中在它对男性公民的负面影响方面(页 506 - 508,509 - 510)。他相信,如果个人主

义与对平等的过度热爱相联系,也会削弱女性的道德责任感。这就是托克维尔在欧洲版的性平等中看到的危险,那种性平等给了女性在生活的所有领域与男性同样的权利、责任和功能。

通过说明成熟民主制度对放荡行为和严厉道德都不排斥,托克维尔强调了美国政治家们所面临的政治挑战。他们的任务是发展出一种新的、世俗的促进贞洁的策略,它不仅可以替代宗教的保障,还可以保存女性的自由。这种新方法的中心观点,就是托克维尔称为"正确理解的自我利益"(self - interest properly understood)的教义。这一教义强调美德和私人利益的关系,取代了基督教利他主义而成为美国道德生活的规范概念。它的正常功能的发挥需要个人自由和足够的启蒙,以防止自私变得粗糙和有破坏性(页 525 - 538)。可能是想避免冒犯虔诚的人们,托克维尔没有明确地讨论利益在管理性欲中的作用。但只要仔细阅读他的分析,就会发现它普遍存在其中。

美国的道德家们通过一个精致的教育体系将启蒙了的自爱原则(the principle of enlightened self - love)灌入了美国女性的灵魂之中。传统基督教教育家们视女性为"引诱的但不完整的人",由于她们在性方面的不坚定,需要对她们的自由严加限制(页 602)。在托克维尔的法国,教会仍然控制着年轻人,女孩们接受的是一种"顺服的、隐退的和几乎避世的"教育,目的是使她们对世界无知并压抑她们的性欲望(页 591)。这种教养加强了法国社会的家长结构,并创造出胆小、依赖和自我贬低的成人女性(页 602)。

托克维尔所描述的美国人依赖自由而非权威来教育他们的女性。虽然他最初把对自由的这种运用与美国的新教传统相联系,他后来说明它代表了与宗教传统的真正的决裂(页 590)。清教徒拥有政治自由,但他们的道德生活却比他们所鄙视的天主教徒还要拘谨。清教女性学到的所有关于性行为的知识,都是"被事先分类、调节、预见和决定的"(页 47)。可他们的后代受到的教育却是,要学会在对世界的理性认识的基础上做出独立的道德判断(页 374,590 - 592)。导致这种倾向的不是基督教,而是对知识的一种哲学探索,这种探索作为民主革命的后果主导了美国人的生活(页 429 - 433)。

美国的道德家们希望,一种自由的世界观可以让年轻的女性们认识到贞洁的好处。他们清楚地认识到,被他们照管的人的美德经常处于危险之中,需要做出"巨大努力"方可使她们把握住自己(页591)。他们教学的部分内容就是训练女性理解贞洁的价值和情欲的本质。他们还教会年轻人如何通过意志力、自信和智慧来保存美德。当然,这些教学要求女性通过在社会中与男性接触来学会关于男性的许多事情。总的来说,她们关于人性的丰富知识让托克维尔"大为惊讶甚至害怕"(页591)。当所有其他的方法失败时,美国的道德家们会寻求宗教的帮助。然而,即使是对虔诚的殷切求助,也极可能是启蒙了的自爱的不同版本而已(页591-592,528-530)。

开始时很难理解为什么美国女性会觉得贞洁是有益的。确实,考虑到她们所经历的诱惑以及传统权威的普遍式微,她们所表现的自制是令人吃惊的。托克维尔解决了这个困惑,他认为年轻人在性方面所拥有的自由并不真实。他相信,所有社会都必须接受一个外在的道德权威,这样它们的成员们才可能有效地运作,不论是单独一人还是集体。对他来说,研究社会习俗的中心问题不是这样的权威是否存在,而是它存在于哪里。托克维尔断言,在民主国家中,多数人意见决定了什么样的行为是荣誉的以及什么样的行为不荣誉,这比任何传统道德规则都更严格地限制了自由(页433-436)。民主国家视为荣誉的道德内容是由多数人的真实或感受到的需要所决定的,可能与普遍有效的伦理原则一致,也可能不一致(页616-617,625-627)。

在1830年代,美国的公众民意谴责放荡行为的严厉程度史无前例(页595,622)。托克维尔认为这种严厉部分是受基督教的影响,尽管它当时式微,但仍然在相当大的程度上塑造着民意(页592)。然而,严厉的主要原因是普遍的对物质获取的饥渴,这种物质获取当时受到了平等的威胁。托克维尔时代的美国是一个贸易和工业社群完全致力于开发利用这个国家丰富的自然资源的时代。美国人珍视贞洁,最主要是因为它培养了商业习惯,使家庭具有生产力,并帮助维持了对繁荣至关重要的政治稳定(页621-622)。托克维尔强调这些因素的重要性,为的是强调世俗对美国贞洁的支持程度。他指出,基督

教之所以得以保存部分也是由于它自我调节以适应了整个国家对财富的热爱。他暗示,如果贞洁妨碍而不是服务了经济的增长,那么它在美国宗教中的地位不可能如此稳固(页447-448)。

托克维尔把贞洁和公众民意联系起来,为理解美国年轻女性所享有的自由提供了新的帮助。简单地说,自由并非允许未婚者在性事方面有重要的道德选择,而是说明贞洁对她们的未来幸福至关重要。一个聪明的学生进入社会后会很快知道性方面不良行为的昂贵代价。"任何时刻当她偏离她的同时代人的惯例时,她都是在把自己的内心平静、声誉以及社交形象置于危险之中"(页593)。托克维尔十分清楚,这样的压力只会使女性在行为上而非在性情上保持贞洁,因此她们并非具有真正的美德。但是他相信,民主时代可以希望普遍达到的只能是这种美德(页590-592)。

然而,女性自由的目的,就是让她可以决定何时出嫁以及嫁给何人。如果自由被适当使用,它可以使她发现一个真正的伴侣——一个可以满足她不同生理和心理需要、并与她生儿育女的男人。这显然是她一生中最重要的抉择,伴随着重大的责任,并不可挽回地决定了她的幸福前景(页595-597;另参见Bloom,1986,页84)。虽然托克维尔时代的美国有不少女性选择单身生活,离婚却不是一个可行的选择(参见Chambers-Schiller[1984],页1-5以及Degler,页165ff)。因此,女性们都小心行事,直等到自己有经验和思想成熟之后才做决定。但她们的抉择的自由本质,最终会赋予她们内在力量来毫无怨言或悔恨地承受后果(页592-594)。

正如托克维尔所形容的,婚姻生活的道德严肃性大大削减了女性单身时曾拥有的独立和快乐。公众民意将美国的妻子们限制在"家庭职责的安静圈子内",甚至迫使她们屈服于比欧洲女性所屈服的"更严格的职责"(页601,592)。确实,正如托克维尔所指出,一个女性与男性社会的接触在她结婚那天就事实上终止了(但是参见页243)。尽管道德家们以不同的理由维护这些限制,他们的中心目的是建立已婚女性生活的"规则性",或者,换句话说,就是保证她仍然贞洁。这些新的镣铐说明了美国人对女性通奸问题的重视程度。他们认为,从对家

庭稳定和整个国家的道德基础的角度来看,没有什么罪行比通奸所带来的危害更大了(页592)。

托克维尔宣称这些女性是真正自由的,对此今天的读者可能持怀疑态度,如果不是不相信的话。她们的艰难生活以及所经受的限制,让我们既同情又气愤(参见页731-733)。但在托克维尔看来,美国的婚姻在两性关系上取得了一个革命性的进步。理由很简单。尽管还有各种限制,美国的已婚女性在生活中的地位比欧洲的已婚女性要高(页603)。尽管欧洲男性们奉承和娇纵他们的妻子,但他们有十分夸张的男性优越感,以专制的方式统治她们。女性可以对自己的丈夫施加重大影响的唯一方式只能是通过对性力量的刻意使用(页602)。

相反,美国的妻子们享有一种史无前例的与伴侣的平等地位。她们通过这样一个契约进入婚姻,这个契约假设夫妻双方都是自由和有道德责任感的成年人(页596)。她们对婚姻权威的屈从基于同意而非强制,而且这种屈从还受到对她们的判断和美德的普遍尊敬的限制(页601-602)。美国的女性还承担各种责任,这些责任在尊严上与她们的丈夫的责任平等,如果不是更高的话。其中最重要的责任,是把这个国家所保留下来的基督教传统传授给子孙后代,并培养他们对自由的热爱(页291,590;另参见MEM 2,页349)。托克维尔认为美国的妻子们比丈夫们更善于这项工作,尽管她们有自私的倾向。这部分是由于她们有更多的自然虔诚,部分是由于对她们的限制为她们提供了反抗个人主义最坏方面的保护板。

托克维尔相信,美国让女性在性格塑造中扮演重要角色的决定,是极具政治天才的一个举动。在贵族国家中,男性被认为是习俗的仲裁人,因此违反了他所认为的自然的意图(页587)。这种扭曲剥夺了女性建设性使用自己天分的机会,并恶化了家庭和政治中的暴政。相反,美国的妻子们占据了一个高的位置,主要是因为在为自由事业的服务当中,她们的道德教育有效地补充了她们的贞洁。确实,通过强调习俗的至高无上的重要性,托克维尔暗示女性对美国自由的贡献要比男性多,虽然她们并无政治权力(页590,600-603)。

美国人对自己的妻子和女儿的尊敬,使他们采取严格的措施来防

止对她们的美德的外来威胁。他们对女性比较关心,与此相比,法国人则对女性的脆弱表示轻蔑(页 602 - 603)。在美国,民意不会容忍任何让一个体面女性觉得受到冒犯的语言或文学。尽管没有像法国那样的官方审查制度,没有一个美国作家会受到引诱去写淫秽书籍(页 256)。美国人同样也拒绝法国人对通奸的双重标准。在美国人那里,托克维尔注意到"引诱者与他的受害者一样名誉扫地"(页 602)。最后,虽然法国人对强奸犯尚存一丝宽容,美国人则认为他们应判死刑。1830 年代的美国是如此安全,以致年轻女性们可以"单独一人长途旅行而不必担心害怕"(页 603)。

除了这些保护措施,美国男性对他们国家的道德危害也相对较小。他们普遍寻求家庭平静,并避免任何类型的浪漫冒险(页 598)(托克维尔在美国没有发现法国所有的那种放荡之人[信,1985,页 40])。这种乖顺,部分是由于婚姻的自由,部分是由于民意的限制,部分还由于成熟民主倾向将男性精力导向对财富的获取。商业生活使我们的祖先们出奇地实际、心无旁骛和性冷漠(页 598,532 - 534)。它还使他们特别欢迎启蒙了的自爱教义,这种教义把禁欲主义与长期经济目标的达成相联系(页 528 - 529)。

美国男性的确有光顾妓女的弱点,这种恶习不需要投入多少时间、情感和想象。立法者容忍了妓女行当,因为它帮助防止通奸,间接地保存了国家的道德。托克维尔认为这种政策是对难以驾驭的男性性欲的遗憾却又智慧的妥协(页 598,JA,页 223)。

在此,需要给我们的论点做一个简短总结。托克维尔关于美国性道德的讨论主要是为了十九世纪的法国,那时的法国尽管已经迎来了政治上的民主,但两性之间的关系仍然主要建立在旧政体的社会原则之上。他相信,这些原则的第一条,即包办婚姻,应该对威胁法国自由的性放荡负主要责任。他的策略是通过展示诸如婚姻自由和女性享有更大自由这些原则的内在正义和对性行为的有益影响,来赢得不情愿的贵族们对它们的总的支持。这些原则在 1830 年代的美国都可以看得到,它当时所拥有的贞洁水平比世界上任何其他国家都要高。

然而,由于不受约束的性欲可能对贞洁造成的威胁,托克维尔并

不认为女性自由与严格道德之间的关系简单。事实上，他钦佩美国的政治家们设计出了这样的策略，它们既保存了自由的精髓，又防止了它堕落为放荡。他们的首要成就，就是建立了这样一个教育体系，它以启蒙了的自爱而非宗教为贞洁的主要基础。当利益取代虔诚成为多数美国人行为的驱动力时，这种改革是必要的。可是，通过调整基督教使它与多数人观点一致，他们也设法保存了基督教性道德的残留影响。

美国的道德家们也提高了已婚女性的地位，使她们在道德和智力上与男性平等。但他们并未赋予她们社会和政治权利，以此来防止通奸。托克维尔认为这种性平等形式是“民主进步的正确观念”（页603）。它既保全了家庭的完整，又给了女性一个独特机会来塑造可以促进自由的美国性格。它也使美国男性，与法国或其他欧洲国家的男性相比，在道德过失方面要承担的责任更多。

尽管托克维尔的分析既深刻又细致，他关于美国性道德的描述仍然受到了严厉批评。托克维尔因其对当时美国生活和问题的洞悉以及对未来政治事件的敏锐预测能力而受到广泛推崇。但是他未能预见到改变我们这个时代道德面貌的性革命。确实，托克维尔从未怀疑过美国对放荡问题的解决方法的长期有效性。可是在过去的一代人中，我们亲眼目睹了乱交、通奸、强奸以及其他形式的性行为，这些在托克维尔的时代是相对罕见的。尽管爱滋病的流行和正统派基督教（fundamentalism）的兴起使传统道德近来有轻微的复兴，流行的性伦理仍然是完全的相对主义（参见 Carlson，1980，页 68 – 71，76 – 79，和 Bell，1985，页 47 – 53）。

尽管托克维尔对美国未来控制放荡行为的能力的乐观态度是没有根据的，《民主在美国》仍然是帮助我们理解性习俗为何最终改变的源泉。具讽刺意味的是，美国性革命来源于激进化了的民主原则，这些原则正是托克维尔认为在他的时代促进了贞洁的那些原则。简单描述一下这些原则如何培养了放荡行为，会说明他在多大程度上错误判断了它们的效力。

托克维尔的第一个错误，是认为把美国女性从传统镣铐中解放出

来的民主力量,可以被限制在当时已经确立的局限之内。尽管他知道要求平等的民主激情是“热烈的、无法满足的、永恒的和无法战胜的”,他仍然预测这种激情会尊重当时抑制欲望的各种不平等(页 506)。他断言,“你永远不会发现美国女性……既操持生意,……又干涉政治”,或者“认为婚姻权威是……对她们的权利的一种侵犯”(页 601 - 602)。可是,自从他写书以来,美国为女性建立了政治平等,并取缔了对女性的多数经济和社会歧视。而且,现在大多数美国人都认为婚姻是一种共享决策权的关系而非服从和命令的关系。这些改变使美国更接近托克维尔所反对的激进的欧洲版的性平等。

这一转变得到了美国科学发展的某些帮助,托克维尔对此也认识到并做了分析,但他却未能将此与女性自由的增长相联系。他预测,在一个成长的商业民主国家,大多数科学家寻求的是促进物质幸福而非沉浸抽象理论研究(页 454 - 465)。他认为,在这样的环境中,每一部可以减少工作或降低经济生产成本的机器,都似乎是“人类智力的最辉煌的成就”(页 462)。到二十世纪初,节约劳力的机器把女性从耗时的家务中解放了出来,这些家务对女性的束缚应负部分责任。技术发展也使大量的女性得以进入劳动力市场,涉入社会和政治活动,并扩展她们的智识视野。

然而,与两性关系相关的最重要的科学发明是避孕方法,这最先出现在十九世纪中期的美国(Degler,1981,页 218 - 219)。控制生育的手段把性行为与父母职责分开,使婚外恋免受公众指责。诸如心理分析的科学理论通过歌颂性快乐的好处,助长了这种自由。最后,整体而言,科学通过质疑神学的各种前提,极大地侵蚀了托克维尔时代宗教对贞洁的微弱支持。现在,许多视自己为基督徒的美国人忽视教会关于性行为的教义,牧师们也容忍甚至宽恕曾经被禁止的各种行为(Carlson,1980,页 74)。

托克维尔相信,“正确理解的自我利益”原则将取代基督教成为美国贞洁的主要支柱。然而要达到这一原则的长期效果,需要两种性别都继续享有贞洁所带来的真实益处。在当代美国,贞洁与自我利益之间的联系,至少在托克维尔看来,是非常稀薄的。虽然获取财富需要

某种一心一意,它不再排斥婚外性行为。确实,当把男性和女性分开的社会和经济障碍崩溃时,当性行为越来越独立于爱情时,婚外性行为便以幂的方式巨增。将性道德等同于国家经济繁荣的旧观点也不复成立,因为性革命已成为美国经济的重要支柱之一(Carlson,1980,页74;Bell,1985,页48)。

在1830年代的美国,女性不可能在违反传统的性习俗时不冒被公众羞辱的风险。尽管表面上不是这样,但托克维尔认为民主的公众民意在道德原则方面十分保守(页640)。他对美国人对性行为态度的估计,在他写作之后的数代人身上都应验了。直到1960年代之前,这些态度都相当稳定,其后果是女性继续视贞洁为"荣耀"(页622)。可是到了1970年代,美国的公众开始容忍广泛的偏离贞洁的行为,这是贞洁的传统支持基础遭到削弱的后果(Carlson,1980,页69-71)。目前,塑造美国价值的各种力量——大学,媒体和艺术——以极大的热情鼓励放荡行为,甚至比以前鼓励对它的限制还要热情。

在今天的美国,性自由已与自我膨胀的个人主义融合,严重危害着传统家庭生活。托克维尔曾认为,我们的祖先使婚姻成为一种以私人幸福为目的的自愿联盟,保障了婚姻不受个人主义的危害。这一策略在托克维尔之后的多代人身上是成功的。但现在的高离婚率表明,当婚姻仅仅建立在对幸福的主观评估上时,婚姻最终是脆弱的(Shorter,1975,页7,277-279)。家庭的不稳定导致了大量的灾难,包括犯罪、自杀、吸毒、依赖救济以及私生子(Carlson,1980,页62-63;Wilson,1985,页7-9,12-14)。未来的人们为此要付出的代价还有待计算。

托克维尔认为,任何时代的政治家的主要任务,是加强国家性格中支持政治自由的那些元素,并阻碍削弱它的那些元素(页543)。1990年代的今天当我们在谈论这些任务时,我们必须询问托克维尔关于放荡和暴政的警告是否仍然相关。尤其,对传统性道德的不尊重是否会严重威胁美国的自由?对性革命的仔细思考还会要求我们审视性欲和个人幸福的关系。近来对道德的松懈是否丰富了我们的私人生活,抑或加深了托克维尔相信是我们性格中固有的躁动和忧郁(页

535 - 538)?

不幸的是,托克维尔对性道德的分析并未为回答这些问题提供多少帮助。他推崇贞洁的主要原因是阻止当时法国政治上的那种不稳定,因为它预示着专横的个人统治的到来。但正如他后来指出的,在像我们这样的成熟民主国家中,无政府状态和传统暴政不如民主专制(democratic despotism)可怕,它是一种新的状况,在民主专制下,民众失去了自由,尽管还保留着自由的外部形式。托克维尔讨论了民主专制的原因以及避免它的方法,但并未探讨性行为和这种邪恶之间的关系(页543,667 - 702)。

托克维尔同样也没能在排除贞洁的政治功用的条件下讨论贞洁的价值。尽管他相信基于"人类普遍和永恒需求"的道德法的存在,但他从未将性欲置于道德法的权限之下(页61 - 617,625 - 627)。尽管他是个天主教徒,他也从未在宗教的基础上公开为贞洁申辩(页295)。因此,我们从不知道他是否视贞洁为一种重要但又传统的美德,或者一个井然有序灵魂的必要元素。

如果细致研究表明美国在政治上需要更大程度的贞洁,我们能否在重要的方面紧缩性习俗是非常值得怀疑的。托克维尔曾经将政治家比作航海员,他们的活动受无法控制的力量的严格限制(页163)。这个比喻很适合今天即将成为改革者的人们的痛苦。现代美国民主给许多方面都带来了巨变,包括科学、商业、两性关系、宗教、教育以及最重要的民意,这些方面的改变似乎使性革命永久地成为了我们国家生活的一个部分。

然而,托克维尔认为,不可抗拒之力量并不能阻止民主政治家培养自由的必要先决条件。事实上,他写《民主在美国》就是为了告诉那些政治家中的优秀者们,自由的命运掌握在他们的手中(页705)。当然,托克维尔也明白,政治家们不得不根据变化的条件来调节他们促进自由的策略。"不同的时代",他写道,"产生不同的要求"(页543,另参见页12)。因此他没有意思让他对性道德的思考成为运用于未来的僵硬处方,而是希望它们成为探讨和思考的起点。如果促进更大程度的贞洁不再可行,我们可能需要关注一下托克维尔保存自由的多

层面计划的不同层面，或者参考其他政治哲学家的著作。我们必须向以往的伟大思想者学习，但一定也要关注我们自己时代的独特要求。

参考书目

Bell, Daniel. 1985. The Revolt Against Modernity. The Public Interest, 81: 42 - 63.

Bellah, Robert N. et al. 1985. Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life. Berkeley: University of California Press.

Bloom, Allan. 1986. Rousseau on the Equality of the Sexes. In Frank S. Lucash, ed., Justice and Equality Here and Now. Ithaca and London: Cornell University Press.

Caesar, James. 1985. Alexis de Tocqueville on Political Science, Political Culture, and the Role of the Intellectual. American Political Science Review, 79: 656 - 672.

Carlson, Allan C. 1980. Families, Sex, and the Liberal Agenda. The Public Interest, 58: 62 - 79.

Chambers - Schiller, Lee Virginia. 1984. Liberty, A Better Husband. New Haven and London: Yale University Press.

Degler, Carl N. 1981. At Odds: Women and the Family in America from the Revolution to the Present. Oxford: Oxford University Press.

Elshtain, Jean Bethke. 1981. Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought. Princeton: Princeton University Press.

Lamberti, Jean - Claude. 1983. Tocqueville et les deux Democraties. Presses Universitaires de France.

Lively, Jack. 1962. The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville. Oxford: Clarendon Press.

Mill, John Stuart. 1963. Essays on Politics and Culture. Gertrude Himmelfarb, ed.; Garden City, New York: Doubleday Anchor. (Originally published, 1840)

Morgan, Edmund S. 1965. The Puritan Family: Essays on Religion and Domestic Relations in Seventeenth - Century New England. Boston: Trustees of the Public Library.

Morton, F. L. 1984. Sexual Equality and the Family in Tocqueville's Democracy in America. Canadian Journal of Political Science, 17: 309 - 324.

Okin, Susan Moller. 1979. Women in Western Political Thought. Princeton: Princeton University Press.

Rousseau, Jean - Jacques. 1978. Of the Social Contract. Richard Crosby, trans. Brunswick, Ohio: King's Court Communications, Inc.

Schleifer, James T. 1980. The Making of Tocqueville's Democracy in America. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Shorter, Edward. 1975. The Making of the Modern Family. New York: Basic Books, Inc.

Tocqueville, Alexis de 1861. Memoirs, Letters, and Remains of Alexis de Tocqueville (MEM). 2 vols. Cambridge: Macmillan and Co.

Tocqueville, Alexis de 1955. The Old Regime and the French Revolution (OR). Stuart Gilbert, trans. Garden City, New York: Doubleday Anchor.

Tocqueville, Alexis de 1959a. Journey to America (JA). New Haven and London: Yale University Press.

Tocqueville, Alexis de 1959b. The European Revolution and Correspondence with Gobineau (ER). John Lukacs, trans. and ed. Garden City, New York: Doubleday Anchor.

Tocqueville, Alexis de 1969. Democracy in America. George Lawrence, trans. New York: Doubleday Anchor.

Tocqueville, Alexis de 1985. Selected Letters on Politics and Society (LET). Roger Boesche, ed. and trans. (with James Taupin) Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Wilson, James Q. 1985. The Rediscovery of Character: Private Virtue and Public Policy. The Public Interest, 81: 3 - 16.

Winthrop, Delba. 1986. Tocqueville's American Woman and "The True Conception of Democratic Progress." Political Theory, 14: 239 - 261.

Zetterbaum, Marvin. 1967. Tocqueville and the Problem of Democracy. Stanford: Stanford University Press.

古典作品研究

卢梭论哲学生活

——《孤独漫步者的遐思》的修辞和意图

[德]迈尔(Heinrich Meier) 著
朱雁冰 译

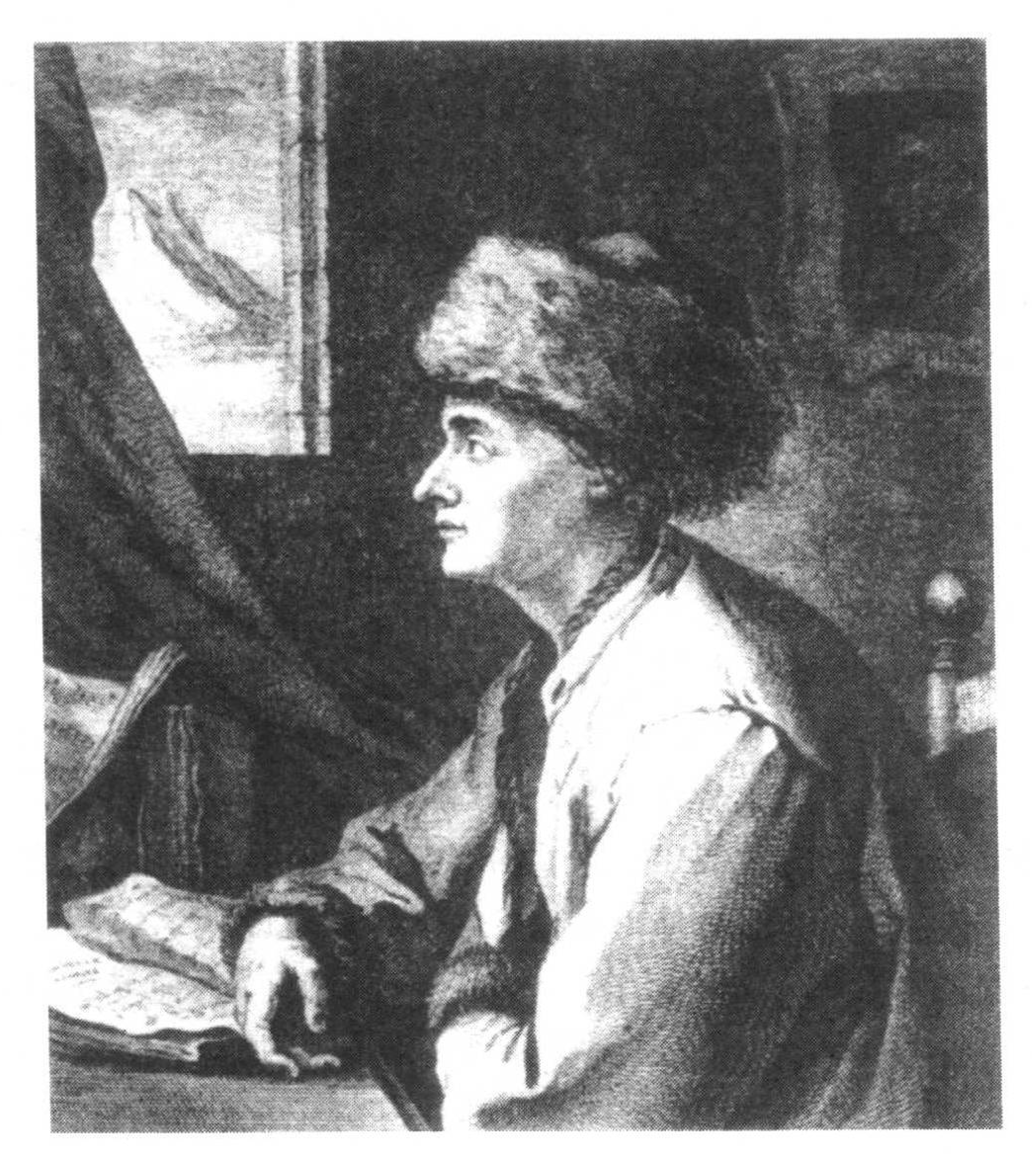
你靠朋友的手暖和了,那些新人何在,你的一次孤独的言谈被人听见了,他们从何处走近你的?

——荷尔德林

我始终觉得,《孤独漫步者的遐思》(*Les rêveries du promeneur solitaire*【译按】以下简称《遐思》)在卢梭著作中应算得上最美、最大胆的书。美和大胆水乳交融般结合在一起,但美和大胆又都并不惹眼,或者说,正由于美和大胆都不惹眼,才如此水乳交融。诗化的魅力、笔调的轻盈、咄咄逼人和克制隐忍交织在一起,直扣心弦的段落与看似旁敲侧击的言辞不断变换,动静相间,语言的力量与沉默的技艺——所有这些给这本书以独有的色调、清晰的面容和特殊的印记,给卢梭带来大量读者,一直普及到最偏远的地方,跨越世世代代。《遐思》在文学上的地位不容置疑,它光辉四射,使得其中提出的问题反而变得不引人注目。

在这大地上,我现在独自一人,没有兄弟、没有亲人、没有朋友,也不再有社会,只有我自己。

这便是书的开篇,值得玩味。我们听到的是一个人发出的心声,他要以一段难忘的开篇让人关注他对自己的命运的哀叹?或者,讲者是个哲人,他要用第一句话来指出一项事业的起点?这项事业与他当时所从事的一切事业都截然不同,因为,这些事业虽说不是他在社会中、却是为了社会而着手的。作者的【写作】意图从一开始便在促动读者的自我思考?抑或仅仅是要径直博取读者的怜悯?换言之,这本从头到尾满篇孤独的作品针对谁而作,为了什么目的而作?



1765 年卢梭在 Neuchâtel

(铜板画,Jean – Baptiste Michel 作,柏林艺术和历史文献馆藏)

理解《遐思》与理解卢梭的所有其他著作一样,唯一的途径是理解

其修辞。与卢梭的所有其他著作相比,《遐思》的特点在于,它一直是卢梭的最少为人所理解的一本书。在《论人类不平等的起源和基础》出版近二十年之后,卢梭在《忏悔录》的一个广为人知的地方就《论不平等》说过这样一句话:"整个欧洲只有少数读者理解它,而这些读者中没有谁愿意谈论它"。[①]《遐思》发表迄今已二百二十年,这句话几乎可以同样适用:我们面对的同样是这样一本书。在《忏悔录》的另一个同样人所共知的段落,卢梭称其《论不平等》为他的原则"以最大的勇气——如果不用孟浪这个词的话——得到宣示"(《忏悔录》IX,OCP 1,页407)。可是,倘若联系到《遐思》来看,《论不平等》中的勇气就算不上什么了——写过《遐思》,卢梭便撒手人寰。在《遐思》中,接近自己的生命终点的卢梭不仅加强了他在《论不平等》里"向很少一群读者"[②]阐释的哲学原则,而且与二十五年前不同,更进一步将哲人本身作为中心论题,以令人惊叹的清晰——如果不说以令人震撼的明确性的话——凸现出自己的生存轮廓。不过,《论不平等》的真实的胆识公开表露不多,同样,人们也很少会直接察觉到《遐思》的勇气。不论在《论不平等》还是在《遐思》中,哲学上的孟浪与对文本的一般理解之间所存在着的这种倒置关系,其原因便在卢梭所使用的特殊的写作技巧,以及决定这种技巧的意图。

这本书最有胆识,同时也最难读懂,它对不同读者晓之以不同的东西,所以,在不同的读者那里,谈话方式起着突出的作用,从而,该书采用的修辞方法至为重要,它经过深思熟虑,具有预防性的潜力——所有这些并不令人感到意外。相反,人们倒是可以从这样一个作者那里期待这一点,因为,自这位作者产生公众影响开始,他便不倦地提示人们,警惕科学与艺术对市民美德和秩序良好的共同体具有腐蚀性影

① 《忏悔录》VIII,见《卢梭全集》(Jean - Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, Barnhard Gagnebin 和 Marcel Raymond 编, Paris 1959—1995, 五卷本, Bibliothèque de la pléiade (= OCP), OCP I,页389。

② 1755年3月30日致 Jean Jallabert 的信,见《卢梭书信全集》(*Correspondance complète de Jean - Jacques Rousseau*), R. A. Leigh 编, Genf Banbury Oxford 1965—1998, 52卷本(= CC), CC III,页115。

响。在启蒙的世纪,没有谁像这位作者那样,起而反对这样一种见解:现在应该、或者至少值得致力于普及哲学。与他之前和之后的政治哲人们一样,他认为,哲学就其本性而言对社会有威胁,真理是危险的,哲人与非哲人之间的差别不可消除,因为人在天性上不一样。如果要恰切地理解卢梭的修辞方法,我们就得关注其所有重要的规定性,比如,预防性功能和教育性的爱若斯(pädagogischer Eros)、读者群的差别、作者的意图和哲人的自我理解等——1750年,卢梭为其《论科学与艺术》(*Discours sur les sciences et les arts*)初版选了卷首插图,这些插图已经象征性地集中表达了上述规定性。这部论著因其"悖理"获奖,使卢梭在一夜之间成了整个欧洲的名人,为此作品所作的铜板画是这样的:左上方是从云端降临的普罗米修斯,他右手握着火把;画的中央可以看到一个人的形象,他靠在一方石座上,脸朝向普罗米修斯——这是个赤裸的少年,他伸出手,准备接物,普罗米修斯关切地将左手放在他肩上;在另一侧,比上述两个形象稍低些,但见萨提尔[1]急匆匆地走来,伸出一只臂膀。插图有这样一句说明文字:

> Satyre, tu ne le connois pas. Voy. note page 31.(萨提尔,你不懂。见页31注释)。

这句说明提示读者,应当读读《论科学与艺术》第二部分作者为第一句话加的脚注。这句话是:

> 一个从埃及流传到希腊的古老传统称,一个敌视人的安宁的神是科学的发明者。

卢梭对这句话的脚注是:

---

[1] 萨提尔(Satyr),希腊神话中的森林之神,半人半山羊怪物,性好欢娱,耽于淫欲。转义为色情狂。——译注

> 普罗米修斯寓言的寓意很容易就看得出来;情形似乎并非是,希腊人将他绑在高加索山岩上,是因为把他想像得很厉害,比埃及人想像自己的神忒伍特(Theut)还厉害。有则古老的寓言说,当萨提尔第一次看见火时,想去亲吻和拥抱它;这时,普罗米修斯对他大声喊道:"萨提尔,你会为自己失去下巴的胡子大哭,因为,你一触到火,胡子就会烧起来"。这就是卷首插图的主题。[1]

在第二部分一开始,卢梭便提醒人们关注"古老传统",什么意思?乍看起来,它只是被用来为指控科学和哲学作证,就好像解释性的脚注似乎在动用希腊人的权威来反对普罗米修斯。然而,一个敌视人的安宁的神并非必然是人的敌人。倘若我们仔细观察后发现,他是个朋友呢?希腊人将普罗米修斯牢牢绑在高加索山岩上,我们应如何看待这些希腊人的判断能力和见解呢?注释的第二部分把普罗米修斯说成一个好心者,由此来看,又该如何理解我们在脚注的第一部分所看到的内容?

这些以及诸如此类的问题,细心的读者会有能力自己去思考和回答。再说,有些人可能熟悉卢梭在脚注里提到的"古代寓言",甚至查对在普鲁塔克(Plutarca)[2]那里的明白行文,以便确定【卢梭】从阿米欧(*Amyot*)的《伦语》译本引用的地方,然后根据这一出处来看,通透地阅读卢梭本文得出的结果是否确实讲得通——在警告火有危险后,普罗米修斯接着说:

> 因为,倘若有人碰火,火会烧人,但火发出光和热,是可用于

---

① 《论科学与艺术》,OCP Ⅲ,p.17 和 p.17 以下。OCP 版的编者没有收入卢梭在文中着重讨论的这幅卷首插图,为什么他们认为不值得收入,这是他们的秘密。在处理《论不平等》一书时,这些编辑同样如此,其漫不经心的态度并未得到纠正。读者在这里看得到忠实抄录的卢梭的附注:见卷首插图(OCP 111,p.221),附注提到最近关于《论科学与艺术》的讨论,并强调了修辞结构在作品中的显著地位。可是,读者没法按卢梭的要求细看卷首插图,因为,编者在他们的全集版本中没有收入这幅插图。

② 普鲁塔克(约 50 - 125),罗马帝国时期的哲人和作家(用希腊语写作),《伦语》(*Moralia*)是其重要著作,最早的法文译本为阿米欧(1513 - 1593)的译本。——译注

任何技艺的工具，前提是，人们得善于正确地使用火。①

卷首插图上有一个未详细说明的声音，它对那个不懂事者喊道：



《论科学与艺术》1750 版卷首插图

① 参见 *Les oeuvres morales de Plutarque, traduites de Grec en François, revues et corrigées en plusieurs passages par le traducteur*(*Amyot*), *Genève Lacob Stoer*, 1621, *l*, *p*. 342(*Moralia* 86)。

萨提尔,你不认识、不知道、不了解火!

萨提尔不仅不知道"火"的危险,也不知道火为人造福和给人带来欢乐的能力。

以萨提尔形象向我们迎面走来的是谁?手持火把的普罗米修斯想将火把交给少年,但这少年又代表谁?有一个神性的存在(das götliche Wesen)高高地在普罗米修斯和少年之上,并以不同方式对待他们,这神性的本质究竟是谁或者是什么?

《论科学与艺术》引发了长时间的论辩,一七五二年,卢梭作了最后的公开回答。在这次回答的最后一页,针对一个批评者卢梭对寓言作了解释,按照他自己的这个解释,普罗米修斯的火把象征着专门用来点燃伟大天才的科学火把,向火跑去要拥抱火的萨提尔,指的是寻常人,他们被文学和科学的耀眼光辉所蛊惑,却不假思索地投身研究,警告 hommes vulgaires(寻常人)避开危险和——此处应正确理解——手里替 grands génies(大天才)举着火把的神并非别人,恰是卢梭自己(参见 Lettre à Leat, OCP III, p. 102)。卢梭对卷首插图的解释无疑表明,他并不接受"希腊人"和"埃及人"关于神的判断,他绝非作为 homme vulgaire 讨论科学和哲学,尽管他在《论科学与艺术》的结尾从形式上将自己算在"寻常人"之列(参见 OCP III, p. 30)。——就在卢梭宣称哲学是少数人的特权之后,他在这里认为,这些少数人觉得自己身上具有独立的力量,无须他人助力就可追踪"大天才"的足迹,相信自己能够建立与培根、笛卡尔或牛顿比肩的伟业,甚至超越他们。没有称谓其名字的少年在卷首插图画面的中央,按卢梭的解释,他代表着未来的、潜在的哲人群的"少数",也即那样一些《论科学与艺术》的读者,对于他们,无须就寓言给权威性的解释,因为他们自己就善于思考和解释,独个儿就"懂得去认知"(参见 *Préface d' une second lettre à Bordes*, OCP III, p. 106)。

《论科学与艺术》的卷首插图因此对于理解卢梭的修辞具有关键性的作用,这一作用因系谱学关联而得到强调——所谓系谱学关联指,《论科学与艺术》中的有关段落在科学与文字众神之间、普罗米修

斯与忒伍特之间建立起某种关联，从而在卢梭与柏拉图之间建立起一种联系。提及忒伍特，旨在于让“细心的读者”(lecteur attentif)去读柏拉图的对话《斐德若》，没有哪一篇柏拉图的对话像这篇对话那样，详细讨论了哲学需要、以及适于怎样的修辞这一问题。在谈话时，苏格拉底引用了忒伍特传说，将忒伍特当作几何、天文学和其他学科的引进者，尤其在批评哲学的成文性质时，将忒伍特当作文字的发明者(柏拉图，《斐德若》274c5 - 275b3)。柏拉图看到，有必要将苏格拉底在《斐德若》中针对形成文字的言谈提出的(口头)异议形成文字——言谈一旦形成文字，就可被用于任何地方，谁都可以读到，有人会理解这些言谈，而对有的人，这些言谈则不适合；已形成文字的言谈没能力区分自己应对谁和不应对谁说话，无力保护自己，也不会找理由帮自己，只可依靠自己的作者帮忙——针对成文的言辞，柏拉图提出了这样或那样的异议，用这篇在其中提出异议的对话来考虑这些异议，以便适应苏格拉底针对以文字为媒介的哲学言辞所提出的种种要求(柏拉图，《斐德若》276e4 - 277a4)——同样，卢梭也注意到，他完全可以在“第一篇论文”(*Premier Discours*，译按：指《论科学与艺术》，以区别于下文提到的《论人类不平等的起源和基础》)和此后所写的著作中来为在这篇论文中提出的反对科学和哲学的论据辩护，以细腻的写作技巧达到苏格拉底提出的哲学言谈的标准：这种言谈知道自己应对谁和不应对谁而言。

《论人类不平等的起源与基础》就是一个例子，在其中，卢梭的写作技巧企求的是，用极为细心推敲的修辞形式来包装哲学上的狂放。与卢梭其他任何一本书相比，修辞成分都更决定着此书的面貌。在这里值得提到论说的“审判者”与“听众”之间的区别，以及各种“论说之中的论说”(discours dans le Discours)，即卢梭在论证过程中的言说，这类言说有助于使他的言说成为一个精细指挥下的多声部，使之产生具有层次变化的共振。在卢梭的其他任何一本书中，哲学分析与论战性表白这两个层面的相互交错和相互变换，都没有如此重要的作用。没有哪本书像《论不平等》那样，政治—哲学的地志(Topographie)表现得无比的重要：该书写成于法国，落的日期是自萨伏依的尚贝里(Savoy-

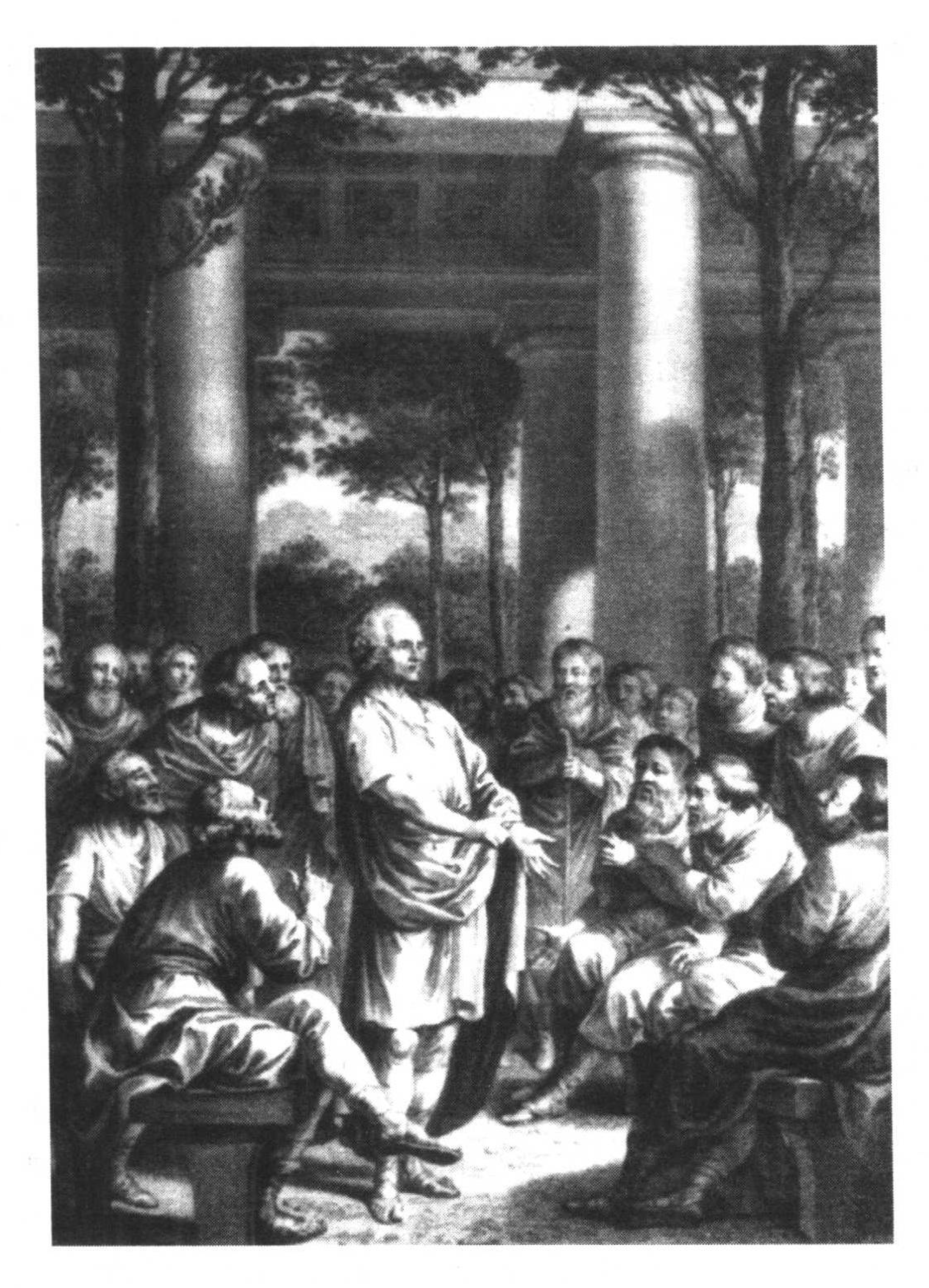
isches Chambèry)以来,[①]在阿姆斯特丹发表,形式上是献给日内瓦共和国,实际却是在"雅典学园"给哲人们"作报告",并由他们带给"人类"的耳朵。卢梭的书,要算这一本的外在形式最为复杂,它有着一个如此多元的结构,构成论说的所有个别部分都被结实地编织在作为整体文章的修辞里,并各自获得其特殊的功能:从卢梭专为本书选定的卷首插图起,接着是标题、警语、题献、前言、注释说明、置于"本来的"论说之前的第戎科学院的问题,然后是绪论、第一和第二部分,一直到十九条编号至为特殊的注释,这一部分构成全文的三分之一强。卢梭在世时,这部著作以最大的胆识宣告了他的哲学原则,同时又最讲究修辞。[②]

然而,倘若《遐思》的大胆直言超过了《论不平等》,在《遐思》这一个案上我们又该作何设想呢?为自己的最后一本书卢梭能够提供什么保护和帮助呢?他最讲究修辞的出版物的修辞可以超越吗?《遐思》似乎没有复杂的外在形式。至少,它缺少多元的结构:没有卷首插图和警语、没有献辞、没有前言和注释。除了十次"漫步"和简洁的标题,什么也没有。这些"漫步"也没有意义重大的政治—哲学地志。《遐思》里出现过的地方,其意义仅仅在于,卢梭去过那里,从而与他的生活又了联系。最后,在《论不平等》的修辞中,"判官"与"听众"的区别相当重要,在《遐思》里,这种区分并没有出现,因为——倘若我们要求卢梭信守诺言——他除了对自己说话、针对自己和为了自己而写作外,并没有对任何人说话,也不是针对任何人和为了任何人而写作。在《遐思》里,卢梭并没有超越《论不平等》的修辞,虽然他提高了修辞的整体结构,譬如,通过更多的修辞成分、附加的讲话人物、新的论证层面,使和谐一致臻于完美,或者提高了总体结构中的张力。毋宁说,

---

① 萨伏依历史上为法国阿尔卑斯山脉的一个地区,介于日内瓦湖、罗纳河与森尼群山之间,尚贝里在1560年以前是该地区的首邑。——译注

② 我在给我的卢梭《论不平等》德译注疏本(*Paderborn* 1984,第五版 2001)的导言中深入讨论了卢梭的写作技巧,并详细分析了其修辞特点(中译见《经典与解释 2:柏拉图的哲学戏剧》,刘小枫、陈少明主编,上海三联版 2003)。此外请参阅《施特劳斯的思想运动》(*Die Denkbewegung von Leo Strauss*,中译见迈尔,《隐匿的对话》,朱雁冰等译,北京华夏版 2003)。



演说家卢梭在雅典的哲人们当中。卢梭在1755年版的《论不平等》的前言中说:“我会想像,我犹如置身雅典学园,重复着先贤们的学说,拥有柏拉图和克塞诺克拉底(【译按】Xenokrates,约前400－前314,柏拉图的学生、雅典学园掌门人)这样的人作判官,以人类为听众”。

(铜版画,Tière根据Cochin 1793年为《论不平等》的作者死后的版本所绘的一幅画所作)

卢梭掉头后转——他走的是简洁之路。卢梭选择的修辞方法是直接透明:没有特定读者,绝对坦诚,似乎不带针对其他人的预定目的。卢梭在《遐思》中所使用的修辞方法的原则是:作者和其读者是一体的。这种修辞方法的原则无异于宣称,无须修辞、放弃任何修辞、超越一切修辞。

如果放弃任何修辞的修辞学所具有的效用需要一个历史的证明,那么,长达两个世纪的对《遐思》的接受便提供了这种证明。卢梭在当时便认识到这种效用,而且有意识地有所稳妥地估计,以便在因非同寻常的放弃而需要一种非同寻常的修辞方法时使之为已所用,倘非如此,卢梭或许就不是他之所是的那种政治哲人了。卢梭是善于间接转述、迂回确认、隐秘强调的大师,他在此前发表的所有著作已经验证了这一点——《遐思》中多次提示,在写作这最后一本书时,卢梭深深意识到一种很高的要求,这种要求来自于一种本源性的哲学洞识:哲学与政治之间的紧张无法消除;从而,公开讨论哲学的论题便需要这些要求,更进一步说,这些要求更大程度上是就哲学生活的讨论本身而提出来的。这些提示向细心的读者说明了卢梭在遵循的正确途径——这些提示一再明确地援引到一篇文章,卢梭正是以这篇文章开始了自己的文学之路;我们注意到,在这篇文章中,卢梭为自己以后的所有文章的修辞定下了基调,这就是他对作者与读者关系——对作为作者的自我理解以及与其著作的各种读者的关系——的精确阐述。

在这里,普鲁塔克的一篇短文获得了特殊地位——在《遐思》中,卢梭最赞赏这个作家,并将其著作用于自己的目的。[①] 在"第四次漫步"一开始,卢梭便提到这篇短文:这次"漫步"距离最长,结构和行文最接近寻常意义上的哲学讨论,其论题是谎言。作者应向自己的读者提出的真理问题占据着宽阔的空间。在这里,卢梭提到普鲁塔克的《一个人怎样利用自己的敌人》一文,似乎完全是一时兴之所致:一天,卢梭或多或少有些偶然地翻阅此文,这时恰好偶然收到一个意外的邮

① 参见 IV,1,OCP I,p. 1024;亦参 III,1(1011),III,25(1023),IV,42(1039),IX,21(1095)。

件,促使他更详细地考察,谎言在他的生活中究竟占有多大份量,他将 Vitam impendere vero(真理是生命之所系)[1]这句名言奉为自己的公共行为座右铭是否有道理(IV,1 1024)。可是,事实上,这与"第四次漫步"的主题有着一种更密切、更深刻的联系。因为,卢梭所说自己"在前天"曾读过的论文,正是他二十五年前从中选作《论科学与艺术》的卷首插图的那本书。在《论科学与艺术》中,他没有明白指出自己逐字引用的"古代寓言"的出处,同样,现在他也没有重复神对萨提尔提出的警告。遵循卢梭提示的读者,会在普鲁塔克文章的阿米欧法译本 *Comment on pourra tirer utilité de ses ennemis*(《怎样利用自己的敌人》)的第二段发现这个警告。毫无疑问,像《论科学与艺术》中的普罗米修斯一样,《遐思》的独步者并非没有意识到,他自己携带着的是什么,以及要传布的是什么。

放弃任何修辞的修辞,是《遐思》的修辞武库中最引人注目的成分。可是,这种修辞的预防性作用只有在与其他两种手法的互动中才得以展开。在展示自己的生活时,卢梭游离于描写常人的生存与坚持超凡的此在之间:前者包含着常人类型的经验和情感、欢乐和痛苦,这些都诱使读者产生同情和分享欢乐,产生同感和再认识;后者因其独立特行,是任何人都不可企及的,其乖僻则鹤立于一切之上。常人生存(Jedermanns Existenz)允许这样一位作者的认同——这位作者与自己的读者毫无区别;例外的此在(Ausnahme Dasein)造成了一种看似不可逾越的距离,它所具有的特点虽得到有力的展示,但对其本质性的刻画又含混不清。如果说,常人一端(Jedermanns Pol)离不开第一种手法,即完全透明的或者放弃修辞的修辞方法,那么,例外的一端(Ausnahme Pol)则与第三种手法紧密联系在一起:卢梭并没有展示承载着自己的生活和作为其乖僻的基础的活动,既未说明对它的直接看法,也未推出其整体形态。卢梭只是通过陌生化和残篇(Verfremdung und Fragmentieung)的形式——即折射和分割为多个方面的方式——

[1] 这句话出自罗马讽刺诗人朱文纳尔(Juvenal,公元 55/56 - 约 120)的《讽刺诗》IV 91。——译注

来表现它，而将这些部分组合为一个整体，要使之动起来，则有待读者去完成。《遐思》在水的反光中，在需要进一步说明的无限的东西里，在需要细心观察的隐而不显的东西里，在需要详细解释的表层东西的映照里来表现哲学之火。

我想用选出的几个例证来概括说明，这样一种解释怎样起步、又将引向何方。让我从头开始，精确地说，从本文首先援引的本书开卷之前的东西——标题开始。此前，卢梭用于自己的书的标题有三种类型，如今的标题将三种类型集于自身：首先指称一个对象、一个文学形象或一件事（*Julie ou La Nouvelle Héloïse*，《朱莉，或新爱洛伊丝》；*Du Contral social*，《社会契约论》；*Emile ou de l' éducation*，《爱弥尔或论教育》），第二种指称体裁（*Discours*，《论》；*Essai*，《随笔》；书信、辞典），第三种指称行动（讨论、忏悔、对话）。“遐思”指一种个人行为，有别于忏悔、讨论或对话，并非从一开始便暗示一个对象、一群听众、一些读者，而是内在的自我满足。不过，“遐思”既然形诸文字，就可能为一个读者阅读，一旦印制成书，原则上就可供任何有阅读能力的人使用了。

作为一本书，“遐思”可能创造一种独立的体裁，或者获得一种独立体裁的地位，正如在“第一次漫步”里，卢梭显然比照引述的蒙田《随笔》（I，14，页 1001；【译按】*Essais* 亦可译作《随想录》）创立了一种新体裁。《孤独漫步者的遐思》这个标题，最终以将遐思行动与独步者这个主体联系起来而指称本书主题。标题所揭示的行动，诱使读者将它与以作者的某一行动为标题的其他杰出的著作进行比较，如笛卡尔的《沉思录》（*Méditations*）或帕斯卡尔（Blaise Pascal）的《思想录》（*Penseés*）。以保持着开放性、模糊性的“遐思”，卢梭的这一标题吸纳了“沉思”和“思想”这两个概念，并使之消逝，仅在书中的某些重要地方出现。回归主体（如此主体自视为最后一级哲学活动，是确认自我和揭示世界不可绕过的），对于许多人而言，无异于与笛卡尔的名字联系在一起，这种回归乃是为《遐思》奠定基础的行动的一部分。

宗教剖析这一帕斯卡的随笔的主题，同样也构成了“遐思”的一部分。但与笛卡尔的《沉思录》或帕斯卡的《思想录》不同，在卢梭的标题里没有对事实、对《遐思》所针对的主题的后续说明；与蒙田的《随

想录》之不同则在于，卢梭用的是定冠词，谈到的是此类遐思。在独步者的认同中，对行动的指称得到延续。我们读到的是这一个而非任何一个离群索居的漫步者的遐思。遐思的行为不太典型，保持模糊状态，从而需要解释，而孤立的离群索居的主体却极度典型，通过如此行为和如此主体之间的紧张，标题揭示了贯穿全书的修辞紧张。在标题中，rêveries（遐思）是小写，Promeneur Solitaire（孤独的漫步者）则是大写，从而 rêveries 受 Promeneur Solitaire 规定。遐思倘若没有被理解为这个他的遐思，从他出发并引向这个他，这个词的含义就是含混、模糊、不确定的。反过来看，（遐思）行为才使得"孤独漫步者"的身份表达出来，并由此获得其形象，倘若读者不善于理解（遐思）行为，便懂不了 Promeneur Solitalre 的身份。

《孤独漫步者的遐思》的标题，是卢梭所用的唯一一个这样的标题，它同时标明一种行为的结果或展示这个作者本人的基本行为，这样一种行为并没有在其所形成的结构中化解，在书中，它仍然保持着自身既展示又超越了展示的现实性。定冠词意在指出，如果要理解使独步者得以出类拔萃的行为，必须把我们面前的遐思——精确地说，卢梭所书写并仔细斟酌为之编定顺序的漫步——当作整体来看，并把握其过程和联系。行为本来超越了单纯的个体性，当算作一种类型；经由某个个体的实现，行为使一种特殊的一般性的东西得到彰显。标题向我们承诺的，并非是卢梭的遐思，而是独步者的遐思。①

① 卢梭在誊清的手稿上加的标题清晰可辨，在文献传抄时却完全抄错了。卢梭的大小写与寻常写法有所不同，却始终没有受到人们注意，这首先是其书的编者们的疏忽，他们——从遗产管理人 Moultou 和 Du Peyrou 开始——从不曾按原始形式排印标题。对标题的所有五个语词都采用大写字母排印，卢梭所作的区别给弄得含混不清，如 Moultou 和 Du Peyrou 编的《卢梭全集》，Genf 1782，卷 X in 4，卷 XX in 8；John. S. Spink：*Edition critique publiée d'après les manuscrits autographes*（根据手稿真迹排印的注疏本），Paris，Didier 1948；Marcel Raymond：*Edition critique*（评注版），Genf 1948，以及《全集》卷 1，Paris，Gallimard 1959；Marie Madeleine Castex 版，巴黎国家出版局 1978；M. Eigeldinger 和 F. S. Eigeldinger：*Fac－similé du manuscrit original*（原稿真迹复制），Genf，Slatkine 1978。复制版写成 *Les Rêveries du promeneur solitaire*，如：S. de Sacy 版，Paris，Gallimard 1972；在 Spink（1948）、M. Raymond（1959），M. M. Castex（1978）等版本的引言和解释中，同样如此；或者写成 *Les Rêveries du promeneur solitaire*，如

卢梭为什么选用“遐思”这个概念,根据此前我所作的说明,显而易见,卢梭用它既为了向人指明这种对哲学生活来说最为主要的行为,也为了把人从这种行为引开。关于遐思的言说,使事实上构成这种生活的东西处于悬而未决状态。我们不妨将这个回答分解为两个回答。

1)卢梭竭力要唤起无害的印象,描绘一幅“清白纯净的”生活画面;①

2)卢梭让有能力的读者藉助这种行为弄清楚谜一般的标题所指出的行为。

早在《对话》(*Dialogues*)里,卢梭就曾费尽心力试图唤起无害的印象。虽然《遐思》让我们记起,作者在短短几年里写了几千页的书稿,但一个不大愿写作的作者会有什么危险呢?或者说,尽管我们知道,这个人习惯于深刻的思考,而且少有人像他那样思考得深,但一个不得不被迫去思考的思想者会有什么危险呢?②这个无辜的受迫害者试图在自己想象力的世界里避开生活的不幸,他会害怕什么呢?一个孤独的梦想家一直以来几乎完全埋头研究音乐和植物学,他会有什么害怕的呢?一旦克服自己生性的懒惰,追究起一个实实在在的问题来,全神贯注地研究起某个理论问题,那么,眼下他也会像以往那样,兴许应某人之请,着手准备撰写一篇诸如 *Considérations sur le Gouvernment*

(接上页)Henri Roddier 版,Paris Garnier,1960;或者写成 *Les rêveries du promeneur solitaire*,如 M. Launay 的《卢梭全集》,卷 1,Paris,Seuil,1967;B. Gagnebin 版,Le livre de poche,1972;E. Leborque 版,Paris,Flammarion,1997;再不然,标题从一开始便被节略为 *Rêveries du promeneur solitaire*,如 M. Crogiez 版,Paris,Le livre de poche,2001。

其实,自 1948 年以来,任何有兴趣的读者都能够了解标题的原始形式,因为,S. Spink 在其所写的导言中(页XLVII)正确地改写了标题,并复制了卢梭手迹,尽管他没有注意到卢梭书写的特点,或者说没有在编定出版时考虑这些特点。Marc 和 F. S. Eigeldinger 1938 年的真迹复制版同样如此。最新的德文版同样配有卢梭标题的真迹复制件。在选择这五个词时,它犯了三个错误:*Träumereien eines einsamen Spaziergängers*(*Stuttgart*,*Philipp Reclam jun*,2003)。

① II,6(1004);VII,1(1061);VII,30(1073)。参见 I,15(1001);II,25(1010); III,19(1019); III,22(1022); VI,12(1056)。

② *Rousseau juge de Jean - Jacques*,*Dialogues* II(《卢梭评让·雅克:对话二》),OCP Ⅰ,页 829 和 791;参见页 816、820 和 III,页 936。

LES

RÊVERIES

DU

PROMENEUR

SOLITAIRE.

PREMIERE PROMENADE.

ME voici donc ſeul ſur la terre, n'ayant plus de frere, de prochain, d'ami, de ſociété que moi-même. Le plus ſociable & le plus aimant des humains en a été proſcrit par un accord unanime. Ils ont cherché dans les rafinemens de leur haine quel tourment pouvoit être le plus cruel à mon ame ſenſible, & ils ont briſé violemment tous les liens qui m'attachoient à eux. J'aurois aimé les hommes en dépit d'eux-mêmes. Ils n'ont pu qu'en ceſſant de l'être ſe dérober à mon affection. Les voilà donc étrangers, inconnus, nuls enfin pour moi puiſqu'ils l'ont voulu. Mais moi, détaché

O 2

遗产保管人 Paul Moultou 和 Pierre - Alexandre Du Peyrou 出版的《卢梭全集》(Genf 1782,卷 xx)中《遐思》的首页。

de Pologne(《关于治理波兰的思考》)这样的文章,所追求的不过是"对人类未来幸福的理想和为达到这种幸福而尽力的荣幸"(参见同上,II,页 829)而已——像这样一个人会害怕什么呢?《遐思》在标题里就采用了这种修辞学战略:进一步描绘了《对话》中所描绘的思想者形象——对于这思想者来说,思想首先是辛劳和负担,使总体印象臻于完美,然后又让它带上"可口的 far niente[无所事事]"这个口号——这恰恰发生在"第五次漫步",并非偶然。

让我们考察一下卢梭在行文中对 rêverie(遐思)的用法。这个词第一次出现在"第一次漫步"第十三段的第一句话:

> Ces feuilles ne seront proprement qu'un informe journal de mes rêveries.(这些文稿将只是关于我的遐思的未成形的记载)。

在这里,这个概念与书的标题一样,保持着同样的开放性。而且,这个语词还保留着行为和行为的结果这双重含义——"第一次漫步"中第二次、也是最后一次使用这个语词时,为了强调结果,这种双重含义已经被放弃。但在第二句话里,卢梭作了限定:他称自己,即"这些文稿"所包含着的 rêveries 的主体和作者是 un solitaire qui réflechit(一个沉思的孤独者)。réflechir(沉思)取代了 rêver(遐思),并如此解释、精确表述和限定 rêveries。卢梭一再根据这个地方提出的范例,通过取代或者沉默地转向一个更清晰的概念来运用解释、精确表述和限定的手段。以 rêverie 说明一个行动的所有其他用法,见诸第 II、V 和 VII 次《漫步》。卢梭为什么在标题中强调这个概念,"第二次漫步"的第一段对此问题作出的揭示最富启迪性。这一段与随后的三段一起构成这次漫步的一段引言,在狭义上,这段引言可视为对一次漫步的描绘,同时也是整个《遐思》的简洁而重要的第二个引言。卢梭宣称,为了实现自己的计划,即"在一个凡人所可能自处的最隔绝的情况下"描述自己灵魂的 l'éat habituel(习常状态),他将以我们所看到的书的形式做"忠实的记录",记下

> de mes promenades solitaires et des rêveries qui les remplissent quand je laisse ma tête entièrement libre, et mes idées suivre leur pente sans résistance et sans gêne. 我那些孤独的漫步，以及我在漫步中完全放纵自己思绪、任其如脱缰之马般肆行的联翩遐思。

在卢梭那里，rêveries 所指的行为在他内心和对他而言是自动出现的，只要他的头脑完全自由，能按自己的兴致行事。这行为左右着他，充实着他孤独的漫步，只要他能够在毫无妨碍和限制的情况下沉浸于自己的思想：换言之，如果他不受制于任何法律，就无须听命于任何人，既没有义务的束缚，也不受委托的制约，无须顾及其他人的评判，也不试图在别人那里赢得威望，或者关心自己对公众和后世的影响。rêverie 最早有着负面的定义：它是不受任何外来强制和没有任何实际目的的行为（参见《卢梭论让·雅克》，前揭，II，页 841、845、849、865）。正面的定义出现在此后紧接着的句子里，而且再次经由取代的途径：

> Ces heures de solitude et de méditation sont les seules de la journée où je sois pleinement moi et moi sans diversion, sans obstacle, et où je puisse véritablement dire être ce que la nature a voulu. 只有在白天这些孤独沉思的时刻，我才完全是我自己，不受制约，没有障碍，我才真正能够说自己顺天性所愿而在。①

要是卢梭能够在孤独中不受任何事情和任何人影响而做适合自己的事情，他就完全是他自己。他在思考时自在、清醒。孤独和思考使卢梭从其“天性所愿”。在书中，la nature 第一次出现在卢梭将 Solitude（孤独）与 méditation（沉思）联系起来的地方。如何理解这种姿态？卢梭所谓 être ce que la nature a voulu（顺天性所愿而在）的说法是

① 卢梭所用的“自然”（nature）这个概念，既指整个大自然，也指人的天性，这里分别译为“自然”和天性。——译注

什么意思？我想提三点。

1)在孤独中复苏的思考里,卢梭实现了自己天性的一种特殊能力。不实现这种能力,卢梭就不会是其所是,他的生活就不是在最好的情况下所可能是的那样。这种能力使卢梭出类拔萃,以致他能够以书的标题来确立一种类型。在此以前的一段里——即在“第一次漫步”的结尾,卢梭将他诉诸文字的遐思称为自己 méditations solitaires(孤独沉思)的结果,还补充说,其源泉只可能随着自己灵魂本身的熄灭而枯竭(同上,I 15,页 1001)。

2)只要他的灵魂未死,这种行为就不会止息,施展这样的行为使卢梭得以与自己的天性保持一致。在孤独中思考时,卢梭并不完全是在思考他自己。卢梭的思考涉及一般意义上的自然,尤其人的天性——“孤独漫步者”的天性。对他自己的个体天性,这种思考具有一种强有力的、深刻的影响,促使他养成了 habitude de rentrer en moi-même(返归我自己的习惯)。沉思就是自在尔(Beisichselbstsein),自觉的生活便是返回自在(Beisichselbsteinkehrhalten),整个来说,卢梭看到自己的自我满足和幸福的种种可能性都得归功于此:

> 我从自身的经验得知,真正的幸福之源就在我们内心,使一个善于追求幸福的人真正不幸,并不取决于他人。

作为解释的举证——我们现在仍在讨论“第二次漫步”的引言——卢梭援引了从内省中获得 les âmes aimantes et douces(可爱温柔的灵魂)的“内在喜悦”(参见 II,3,页 1002—1003)。

3)当完全是他自己,并实现着自己的特殊天性时,卢梭便与普遍的自然相契。孤独和沉思的全神贯注状态为卢梭敞开了面对世界的广阔视野,使他怀着爱转向外在于自己的一切,在这种状态之中,在自觉的参与状态中,他与作为涵盖一切的整体的自然达成一致。

卢梭要描绘自己的灵魂“在一个凡人所可能忍受的极端和与世隔绝的情况下”的“寻常状态”,如他在“第一次漫步”中所宣称的那样,要对自己灵魂的“变化”作科学的观察和记载,即遵循研究每天变化不

定的空气状况的物理学家的范例，装上记载自己灵魂的气压计（参见I，14，页1000－1001），在几个句子之后，这样一项活动便汇入了卢梭怎样、何时和在何种情况下才可能“顺自然所愿而在”的问题。卢梭在引言中谈到的“忠实的记载”，首先要记载的是卢梭何在，以及何以仍然在，无论他处于怎样的逆境。“独一无二的”阴谋、“独一无二的”迫害、“独一无二的”命运最终都被用来指出，即便在最不利的条件之下，孤独的漫步人也能够完全自在尔。



Chambéry附近的Les Charmettes，“第十次漫步”所指的地方。1735至1742年，卢梭在此寓居于de Waren夫人家。

（铜版画，J. Werner作，日内瓦肖像画中心藏）

让我们回到rêverie这个概念。上文提到，作为说明一种行动的语词，这个概念只出现在第II、V、VII次“漫步”中。通过替代和界定，rêverie被进一步解释为réflexion（反思）、méditation（沉思）、contemplation（冥想），其特点是，本质上不受社会的强制或外在目的的制约。在卢梭那里，rêverie被用作独步者哲学行动的指针和这种行动的缩略

词。从内在的呼应关系看,第二、第五和第七次“漫步”在形成一种对哲学生活的自足和幸福的论证,除了这三次“漫步”外,rêverie 一词事实上只在书中出现四次(总计出现二十四次)。我已经讨论过,标题和“第一次漫步”中用过两次。第四次和最后一次出现在“第八次漫步”结尾。在这里,卢梭强调了在“第二次漫步”开始时所分析过的东西:无论遇到什么情况,他都能够返归自我,重又成为“顺自然所愿而在”。这时他明确地解释说,不论自己的命运如何,他的 état le plus constant(最恒定的状态)都是从中享受着一种幸福的状态,他感到自己是为这种幸福被造的,un bonheur pour lequel je me sens constitué(一种幸福——我感到自己是为它而生)。然后他补充说:J' ai décrit cet état dans une de mes rêveries(我要在我的一次遐思里描述这种状态)。卢梭提示读者倒回去,读全书的核心和高潮部分“第五次漫步”。在最后一次使用 rêverie 时,它成了 promenade(漫步)的同义词(参见 VIII,23,页 1084)。写作《遐思》期间,卢梭外出漫步时随身带张纸牌,在背面写点东西,其中一条笔记与这里的用法相印证:

> 为了充实这个集子的标题,我本应在六十年以前就开始它的写作了:因为我整个一生几乎就是一种漫长的遐思,通过我每天的漫步,遐思被划分成章节。(Ebanches des Rêveries【《遐思》初稿】,见 I,DCP 1,页 1165)

《孤独漫步者的遐思》并没有给予我们可据以划分卢梭生活的章节。相反,构成“文集”的十次“漫步”让人看到,独步者遵循他称之为 rêverie 的行动所走过和一再重新走的条条道路——这是他借以实现其天性的道路。《遐思》遮遮掩掩地揭开了哲学的生活,在这种生活中,卢梭发现了自己的命。十次“漫步”是给我们看的章节,在这些章节中,哲学生活得到了彰显。

这个个体并非一生下来就开始哲学生活,但注定以这个个体的死而终。因此,在更大程度上和从另一个意义上来讲,哲学生活的终更值得考察。哲学生活之始本身,便是哲学反思和可能的哲学论辩的对

象,无论如何它都有一段前历史。哲学生活需要准备,要求确认。在哲学生活行程中的某个地方和某个时候,个体的死中断了哲学生活。死亡——只要它并非自己选择的——从外面侵入哲学生活,使它终结。《遐思》既整个儿又不乏细节地以模拟的方式展现了哲学生活,从而在形式上考虑到了这种生活的始和终的特点。"遐思"并非始于这种生活的开始,而是始于开篇第一句话直接诱发的事后:Me voici donc seul(我现在孤身一人)。而"遐思"的终依据的是事实上的典范。"遐思"没有作者确认为 finis operis(作品结尾)的结束,而是在言犹未尽之中中止,在尚未说尽一切应说的东西时沉默下来。"遐思"的终并非遵循内在的必然性,这终结是死亡使然——死亡而非作者结束了独步者的遐思。由于作者允许自己的"文集"中断,由此作者给予了《遐思》一个圆满的结尾。

在"第七次漫步"的开始,卢梭预告了全书的终结。第七个"遐思"披着"植物学"的外衣,主题却是对自然或狭义上的 theoria(理论)的哲学思考,从而是《遐思》中唯一的一个遐思——它直接唤一个哲人叫哲人,并把他引为榜样——有一堆理由可以认为,这本来该是全书的一个得体的结尾。在最后一句话里,卢梭回忆起自己的青年时代,重申自己的"清白"品格,并强调自己在"一个凡人所曾遭遇到的最悲惨的命运"中获得幸福的能力。最后两个语词是 un morte【一个必死者】(见 VII,30,页 1073)。

卢梭为前七个"遐思"编写了一份誊清稿,在作为作者的一生中,卢梭以前经常如此处理自己的手稿,以便于排版和为付印作准备。可是,卢梭又重新起步,写了"第八次漫步"。前一次"漫步"关注的是世界,或者说世界的自然表现,这次漫步则将目光转回孤独的漫步者:他的爱若斯的天性使他在走向世界时、在"自己灵魂的扩张中"陷于失去自我的危险。卢梭再次将自己的生活作为反思、考察和内省的对象,所作的分析比以前七次"漫步"更彻底、更深入。他区分了 amour de soi(自我之爱)和 amour propre(自爱),以此区别为例 ad oculos(直观地)标明,虽然他已经思考这个主题长达三十年之久,自己的著作也已经反反复复讨论过,他仍然可以讲出新意,而且比在其他任何地方都

Premiere promenade

Me voici donc seul sur la terre,
n'ayant plus de frere de prochain
d'ami de société que moi-même.
Le plus sociable et le plus aimant
des humains en a été proscrit
par un accord unanime. Ils ont
cherché dans les rafinemens de
leur haine quel tourment pouvoit
être le plus cruel à mon ame
sensible, et ils ont brisé violemment
tous les liens qui m'attachoient à
eux. J'aurois aimé les hommes
en dépit d'eux-mêmes. Ils n'ont
pu qu'en cessant de l'être se
dérober à mon affection. Les voila
donc étrangers, inconnus, nuls
enfin pour moi puis qu'ils l'ont
voulu. Mais moi, détaché
d'eux et de tout, que suis-je.

第一至第七次"漫步"的腾清稿开首页,手稿78。
(Neuchâtel 公共及大学图书馆藏)

要表述得更清晰,语气更咄咄逼人。在"第八次漫步"中,卢梭达到了新的深度,而且提示了上文提到的要读者回到本书中心去,从而,"第八次漫步"使《遐思》整个儿圆满,当该是全书的结束。可是,卢梭却继续下去,写了"第九次漫步"。这次"漫步"扩大了讨论,并与"第七次漫步"构成平行,极大地突出观看的意义:用自己的眼睛观看,不仅仅与听—说不同,也不同于想像力的细微描绘——如今,卢梭是从沉思的角度来揭示观看的重大意义,而这沉思指向的却是人的世界。

最后,卢梭写了"第十次漫步",论题是爱,从而将卢梭的生活方式追溯到一个影响力深远的原初状态,以便从根源上来思考这种生活的整个发展的内在逻辑。第十次"漫步"由此成为与第一次"漫步"对立的另一端:在第一次"漫步"中,卢梭想像自己不过是自己的命运所 directeru(主宰)的玩物。第十次"漫步"只有一段话,标有明确的时间——是《遐思》中唯一一次明确地发生在当下的漫步:"漫步"以 aujourdui(今天)这个语词开始。换言之,《遐思》以今天告终。第七次或第八次"遐思"本来可以令人信服地结束全书,然而,没有自行的终结以及"漫步"的中断,反而使《遐思》臻于 Mimesis(模仿自然)的杰作。

"第三次漫步"讨论哲学生活的始。讨论之前,有一段既宽泛又多层面的"引子",在展开的过程中,出现在视域中的是最重要的哲学问题:上帝是什么? 或者:天性的命(die Bestimmung der Natur)何在? 尤其应注意置于前面的本书的双重引子,也就是说,第一引子、或者说本来的引子是给整个"第一次漫步"的,可经简化后又"重现"在"第二次漫步"的引子里。在"重现"的引子里,卢梭纠正了第一个引子中的一个错误,而第一个引子本身便是在大量纠误,由此获得见识。哲学生活的始不可等同于哲思(philosophieren)的始,哲思是在谬误中开始的。

第一次和第二次"漫步"所作的是准备模仿自然,与此准备相适应,第三次"漫步"中有一段简洁的自传性概述,涉及到我们要搞清楚的哲学生活之始以前的情况。概述在文中安排得恰到好处,细心的读者自然而然地被引向与哲学生活的开始相关的哲学问题。卢梭强调,他曾"竭尽全力"试图认识自己的天性和命,要自己以极大的兴致和细心来搞清楚自己的天性和算自己的命,如此兴致和细心,他在其他任

何人那里还没有找到。卢梭尽可能清楚地说明,他从事这项探究是为了自己,为了认识真理,换言之,卢梭所有的哲思最终指向的是他自己的好处:

> 我觉得,我渴望研究,完全是为了我认识我自己,而不是救人;我始终认为,在救别人以前,应首先充分认识自己,我在一生中竭尽全力所从事的一切探究,几乎没有哪一种不是我在偏僻的荒岛上离群索居、自我禁锢的孤独余生中完成的。(III,5,页1012-1013)

当然,卢梭要准备好这种陈述所要求的必不可少的插入语境。不过,让我们回到讨论的问题——通过卢梭为进行自己的哲学活动所要求的连续性,这个问题获得了更大的份量。应怎样思考哲学生活的开始?按卢梭在《遐思》里所揭示的一切,发展基于内在的必然性,并与自己的天性完全一致,在这样的发展中,怎么又会出现不连续性?不连续性是天性的一种潜在倾向的突破吗?是一种彻底颠转的见识——这种见识使最重要的关节点突然在另一种光照中呈现出来,而发展恰恰在这些关节点之内才得以实现?是对一种生命的本能品格的意识——这种生命紧随哲学的爱欲,而且只有在意识到自己的与众不同时,这生命才会来临?卢梭所插入的自传性概述,起点是卢梭在其中成长的礼俗和虔诚环境,接着便是这样一条线索:从青年时代的宗教教育和读物——我们深信,这使卢梭 dévot presque à la manière de Fenelon(简直就像费奈隆那样虔诚)[①]——径直到他的哲学活动,到"退隐中的思索、探究天性和沉思大全"。没有背离诚信的信仰,没有与根深蒂固的偏见决裂,没有危机,没有止步不前(periagogé)。然后,卢梭转而讨论自己四十岁时的一场"大革命":它产生于经长期考虑作出的一次决定,基于严格考察一切见解的坚强意志。在生命的中年,

---

① 费奈隆(*François de salignac de la Mothe*,1651~1715,法国天主教大主教、神秘主义神学家和文学家。——译注

卢梭有过一次“大检查”，从这次“检查”中，他所得到的全都与自己的生和死的问题相关。这次检查的中心对象是信仰：道德的义务和期待、宗教的戒律和希望。为了弄明白自己应怎样生活和对死要有怎样的心态，卢梭“在一段时间里”选择了一种完全为这场事业尽力的生活方式。要为何谓正确的生活这一问题找到答案，需要长时间的、不受干扰的沉思，卢梭为此而选择的生活方式，在他看来就是对自己好的生活方式，因此，他要在自己的余生保持下去（参见 III，6－10，页 1013－1015）。

卢梭谈到自己的 grande revue（大检查）和 grande révolution（大革命）意在强调，哲学生活始于一场深刻的转折。卢梭对这场重大转折的描述，有两点特别值得一提。其一，“大检查”要求投入一个人的全部力量和才能，包括探索的勇气和坚韧。卢梭毫不讳言，在致力盘根究底、将 prudence commune（寻常的谨小慎微）所教导的东西置诸脑后时，他才生平第一次证明了自己的勇气。为了说明摆脱因袭的和信仰的东西以后的状况，卢梭使用了航海家这个比喻，仅对这比喻作了少许改变——驶向辽阔的海洋，不知道自己是否还会重新踏上陆地。谁要是看到自己处于这种状况——不得不担起一切，以经受住一场牵涉自己的 sort total（整个命运）的挑战，他便会清醒意识到（哲学生活的）开始，并记起经受住考验的原因（参见 III，14－15，页 1016－1017）。

其二，“大革命”涉及所有的生活领域，原则上一切概莫能外，或者一切都摆脱不了它的影响。而且，改变谈吐、更革交往、重新安排每天的日程，凡此都会留下“大革命”的印记。追求和谐的生活乃是一种意志，这种意志基于另一种意志：要求过一种有理由的生活。无所顾忌地探讨问题和追求坚实性，对卢梭而言，两者都与哲学生活的开始连在一起。

个别的“漫步”展现了运动中的哲学生活，让人们看到，在哲学生活中：开始如何不断展开，终结如何被设想；哲思怎样在生活本身之中获得其支点并验证其变革性力量；哲思怎样受到阅读所得的知识激励，或者如何将外来的攻击转化为对自己有利的东西；一个出乎意料的事件如何敞开料想不到的经验，这些经验要求清清楚楚的分析，并

促使自己作意义深远的思考;阅读经典文本如何才能成为深入探究一般性问题的出发点;由于自己置身社会的边缘,观察作为社会一员的日常行动如何才能引出一种对自己所站的位置而言可设想的最基本的命定,或者说,一段短短的弯路如何才能够引向认识自我的小径。从第一次"漫步"的第一段开始,认识自我便是卢梭给自己提出的任务。在每次漫步中,独步者都在履行这项任务,默默地一再重新起步,注意敌人,细致地纠正自己、观察自己,改变切入方式,转向天性、返归内省、追根溯源,一步步深入挖掘……无论形式还是内容,《遐思》都反映出认识自我的任务不可能穷尽,也不可能终结。细细来看,《遐思》中出现的所有重大主题都是自我认识这个统一主题的变奏:上帝与天性、道德与政治、爱与幸福、善与德性、真理与死。自我认识是《遐思》的主题,因为它是、或者说只要它是哲学生活的主题。



从兔岛眺望所看见的圣彼得岛——"第五次漫步"的地方。

(铜版画,Sigismund Himely. 作,巴塞尔艺术博物馆铜版画室藏)

以这种方式将《遐思》作为一本自我认识的书来读，意味着应将它作为一本很大程度上在传授的书来读——这书不仅贯穿着传授、而且要求传授(ein vermitteltes, Vermittlungen durchlaufendes und Vermittlungen verlangendes Buch)。如此阅读此书，是恰切理解"第五次漫步"的前提。由于显得相当的孤立——就其在书中的地点、时间和地位而言，这次"漫步"似乎是直接插入《遐思》的论证过程的，或者是从这一过程中提取出的。这次"遐思"最著名，在对它的解释中，传布最广的一个错误是认为，卢梭在其中把幸福描写成直接状态(Zustand der Unmittelbarkeit)，如此错误看来并非偶然。悉心观察便可看到，第五次"漫步"与论证过程完全相合，与此前和其后的"漫步"水乳交融。第五"遐思"促使我们去思考的状态，是一个高度传授的和反思的状态(ein hochgradig vermittelter und reflektierter Zustand)。[①] "第五次漫步"描写的并非什么一个人的幸福，而是讨论孤独漫步者的福乐；它划出

---

① 德里达仍然依循惯常的阅读途径，他断言：On sait que la médiateté est le nom de tout ce que Rousseau a voulu opinétrment effacer. 见 De la grammatologie(《文迹学》)Paris，1967，页226。在其他重要方面，德里达也墨守人们关于卢梭自以为知道的和两个多世纪以来的老调说法：所谓对卢梭而言，历史植根于一种 *Chute coupable*(罪的堕落)之类的断言(页367、401)，将 *amour propre*(自爱)简单化为一种道德主义，由于这种简单化，*amour de soi sei*(爱自我之我)的 *la forme corrompue*(堕落形式)便成了卢梭的人类学分析的中心规定(页248)，从而理所当然地谈论什么卢梭的"目的论"、"终末论"或"道德神学"等等(页326、355、416)。

在德里达那里，突出的是道德家而非哲人，哲人的形象经常干脆不见了，这是由于德里达从来就没有懂卢梭的修辞方法(参见页270、273、357、359)。德里达深入而广泛地讨论了卢梭就语言、言说和文学所发表的言论，却从来没有注意卢梭说的话对谁而言这一问题，从来没有提到卢梭自己对其著作的读者所作的区分。由此产生的结果不仅是，德里达经常误解卢梭对埃及的文字传播者忒伍特神的态度，说"卢梭在《论科学与艺术》中指责了他"(页441；参见页413)，而且，德里达完全没有认识到"第五次漫步"所具有的哲学含义(页353－355)。

——这条注释是2004年夏重读《文迹学》时写下的，随后获知德里达逝世的消息。自1988年以来，我与德里达曾就政治神学与政治哲学的区分有过一场没有照面的对话，1996年，这场对话在慕尼黑转变为一次面对面的对话，并公开地记於1998年我为《隐匿的对话》写的跋记《神学的抑或哲学的友爱政治》的核心部分(中译见迈尔，《隐匿的对话》，前揭)。这里未加改动地将对德里达的卢梭解释的批评公之于众，虽然在我与德里达的论辩中，我的批评不再可能得到回应。涉及思想的实质性论题时，须对一个思想家有异议时就提出异议，这与尊敬他——无论他是政治神学家还是政治哲人——并行不悖。

并界定了一个哲人的幸福范围。不过,这也许当是另一个单独的论题了。

结束本文时,让我回到开始时提出的问题:这本书是为谁写的?

一般的回答是:"为极少数读者",为极少数"善于理解"的人。这类回答人们耳熟能详。在其哲学生活的开始和其后,卢梭反复作出这种回答。我曾试图解释,《遐思》在最好的情形下要求读者怎样的行为,理解这本书的读者应是哪类人。可问题是,为什么卢梭要求得到极少数善于理解的人的理解?卢梭为理解的读者、为其著作的真正读者写作,尤其为将会理解他的人写作,如此写作最深层的原因是什么?在其生命行将结束之时,卢梭撰写了两本书来回答这个问题:《遐思》和《遐思》中提到的第一本书《对话:卢梭评让-雅克》(【译按】简称《对话》)。《对话》最详尽地探究了卢梭的理想读者这一问题,从而包含着打开《遐思》的钥匙:Me voici donc seul sur la terre(在这大地上,我现在孤身一人)。

《遐思》的修辞要求,卢梭与其读者应是一体的,而此前的《对话》则将让-雅克·卢梭一分为二,即分为读者卢梭和作者让-雅克。读者卢梭先前从让-雅克著作中认识了让-雅克这位作者,于是与对话伙伴"弗朗索瓦"(le Francois)展开论辩,后者代表道德的人和非欲爱的读者:受舆论影响,很长时期他都拒不读让-雅克的著作;可是,卢梭最终说服了他,他终于带着善意去读,结果对让-雅克作出好评。在《对话》中,这位法国人(【译按】即弗朗索瓦)代表理想的读者与作者之间的障碍,进而也是未来恰切理解其著作的障碍。第一次对话开始时,卢梭先试图要让这位法国人明白,让-雅克之所以在法国人看来犹如 le monstre(怪物),这是因为让-雅克太特殊、太特立独行,他属于法国人不得其门而入的一个世界。为此,卢梭拟出了一个 monde idéal(理想世界)的图画,后来在暗指柏拉图的《斐德若》的段落中,卢梭将这个世界的居民称为 mes êtres surlunaires(我的那些在月亮之上的生命)。[①] 对 monde idéal 的描写,以极其复杂的方式和方法讨论了

① 《卢梭评让—雅克》,页 668-673、686;参见页 829。另请注意《遐思》I,II、12(999)。

哲人在非哲人当中这一问题，最后在结束时，便讨论到究竟什么促使“理想世界的居民”撰写和出版书籍。卢梭提到四条可能决定这种“月亮之上的生命”做这事的理由，因为，他们绝不会把写作当成 un métier(一种职业)。L'intérêt(兴趣)和 même la gloire(荣誉本身)都不可能是充足的理由，充足理由应是，

1) 为了 quelque heureuse découverte à publier(公布某些幸运的发现)；

2)为了 quelque belle et grande vérité à répandre(传播某些高尚、伟大的真理)——它与幸运的、令人惊奇和喜悦的发现不同，可能是一种古老的、不断被重新提出的真理；

3)为了 quelque erreur générale et pernicieuse à combattre(克服某些一般的、有害的谬误)；

4) 为了 enfin quelque point d'utilité publique à établir(最后建立某些具有公共效用的观点)(同上，I，页 673)。

这些理由都值得注意，但最使人纳闷的是，事实上这里还缺少最深层的理由——这理由没有作为“教育的内容”来讨论。可以，这一理由并非可以附加在列举的四条理由之后，作为第五条理由，因为上述四条理由处于同一层面。其实，最深层的理由已融入对话的行动之中，读者必须自己去发现、指出、把握它。在第一次对话的一般“离题话”里，读者卢梭说，他一直独自一人：

> je me trouvois seul au milieu de la multitude autant par mes idées que par mes sentiments(我孤独地置身于人群之中，部分由于我的思想，部分由于我的情感)。

后来，读者卢梭在作者让—雅克的著作中才找回自我(同上，I，页 728)。在让—雅克的著作中找回自我的卢梭，不再是孤单一人，因为，从让—雅克身上，他认出一处有亲缘的天性，通过写作，这种天性使读者卢梭得以理解寻回自我和重新认识自我的经验，从而不再孤单一人。从作者的视角看，这意味着：让—雅克之所以写作，是为了自己被

读者卢梭理解——他要使卢梭能够理解自我,并从让—雅克身上重新寻回自我。这里说的是在他人身上认识自己与重新发现自己之间的欲爱关系,这种关系是这样的:作者能够先就看到读者的种种经验,即作者曾有过并感受到喜悦的经验,他要这样来"传达"这些经验,即使得读者能够亲身去体验这些经验,因为,这些经验没法教。

在《遐思》里,让—雅克·卢梭告诉人们,他只为自己写作,这位卢梭在如此说的当儿不再孤单,因为,这当儿,这位作者已经预想到那位读者,而那位读者懂得,《遐思》是为他而写的。



思想史发微

邹衍遗说考(下篇)

王梦鸥　著

五、五时令及明堂的设计

邹衍遗说的理论体系,我们基于以上的考察,认他是从气象变化的观测中发明了阴阳五行的终始循环作用,即以此定为自然律(天理),并据以推演人事上的吉凶、休咎、善恶、义利。吉凶休咎善恶义利,在人事上讲,是代表相对的价值观念:如果"吉"是有价值的,而"凶"就是无价值的。惟是,"善""恶"二字多为儒家所常用,"义""利"二字多为墨者所常用,而"吉""凶"二字则为卜筮者所常用;至于"休""咎"二字,后来虽亦应用于卦辞上,但它常与"天""人"变应的现象相关;亦即所谓"休征""咎征",常与"占星""望气"的结论相结合,我们怀疑它是邹衍一派所应用的名词。因为这两个名词的涵义,既带有龟卜的迷信,又含有伦理的思想,不是间接示现于蓍龟,而是直接示现于自然界,正像邹衍根据自然界的阴阳五行来推演儒墨的仁义与节俭一样。古代的占星望气尚未分工,但正式的天官与历家往往因个人的想像而替自然现象制造了许多神话。邹衍就利用这些已有的数术和神秘思想而加以抽象化理论化,构成一种神话式的自然律。这自然

律应用于对现象界的解释,任何物质现象(他以水火木金土为代表)都在生死回旋中。这生死轮回的定理,可称为"终始",亦可称为"消息"或"休王"。在我们所能看到的早期记载,大抵讲阴阳的多称"消息";讲五行的多称"休王",但我们怀疑:邹衍之徒该称那定理为"终始"。其实三者,涵义相当,只因时代有先后,而所学的愈专精,"休王"二字就近乎专家的术语了。依萧吉的记载,这种阴阳五行说的结构,似经三度演变。

《五行大义述》卷二:论四时休王:休王之义,凡有三种:第一辨五行体休王,第二论干支休王,第三论八卦休王。五行体休王者:春者木王,火相,水休,金囚,土死;夏则火王,土相,木休,水囚,金死……干支休王者,春则甲乙寅卯王,丙丁巳午相,壬癸亥子休,庚辛申酉囚,戊己辰戌死;夏则丙丁巳午……八卦休王者,立春艮王,震相,巽胎,离没,坤死,兑囚,乾废,坎休。春分震王……

第一度仅用"水火木金土"作为阴阳终始的记号;第二度则改用十干十二支的配合来代替那五行的记号;第三度,则又或用八卦的名称来代替五行的记号。三者的排列虽同样是绕着圈儿作"死生"的流转,但在流转的过程上所划分的节次却逐渐增多。五行只分五个节次,适用于纪述四时而加一个中央土(如前节所述);而干支式的排列则分作十二个节次,在测候上变一时为三月,四时共为十二月了。至于八卦式的排则分作八个节次,在测候上则添入"分""至"(春秋为"分",冬夏为"至")以应八风。这三种演变,并载于《淮南子·天文训》,可知在秦汉之间即已有此种种形式的结构了。(此外又或倍十二而成二十四,亦即于一月之中,区分为"节"与"气"二者。或又嫌八卦之数不足以应十二干支,于是改由乾坤二卦,一卦六爻,两卦适合十二。然而十二爻的排列,既但求合于十二之数,不算独特的。其中惟有由五而八而十二,这三种的演变,究竟孰先孰后?倒很难说。因为用干支记载时日的习惯,虽不能定它是黄帝时的"大挠"创制的,但近世出土的甲

骨文字时代即已用干支了。其中所不同的,只是甲骨文时代,绝不以干支来作阴阳五行终始的符号;正如五行的名称,虽则由来已久,但迟至春秋时代,五行的本身仍未具有能"休"能"王"的概念。至于二十四气,春秋时代的记载,它的名称虽不完全,但《逸周书·时训解》已有详细的叙述,或者也是先秦已有的名称。(万斯大《学礼质疑》谓古历无二十四气。今人朱文鑫《历法通志》谓二十四气定于太初历。按《国语·周语》下:伶州鸠言十二律已有不完全的节气名称)为着五行干支二十四气的名称已具备于邹衍的时代,而邹衍的阴阳五行说是否兼用这些东西?我们虽难确定,但以仅余的记载,以及与他思想相接近的文章来推断,我们怀疑邹衍的遗说是只用到五行与干支,五音与十二律。因为十干折半用之,适合五行:如甲乙属木,角;丙丁属火,徵;戊己属土,宫;庚辛属金,商;壬癸属水,羽。而十二支则又适合十二律,如子为黄钟,丑为大吕,寅为大族,卯为夹钟,辰为姑洗,巳为中吕,午为蕤宾,未为林钟,申为夷则,酉为南吕,戌为无射,亥为应钟之分配法(详见《史记·律书》)。传说邹衍曾利用律管测定气候,而又用阴阳五行的原理来说明气候之转移,则其应用古老的干支作为符号,是很可能的。但是八卦,既属卜筮人的术数,而邹衍的学说不从龟卜中来,当然也不会采用那些八卦为符号。至于八卦符号怎样会混入五行系统,以现存的文献考之,实出于《易·说卦》之文。因为《易》的系统,其卦爻辞,毫无五行气息,《易·系辞传》,只讲阴阳而不讲五行,只有《说卦传》始有:"乾为金,坤为地,巽为木,离为火,坎为水"的配合。这种配合,虽然八卦只用其五,但据《火珠林》所载八卦六位图:"乾属土,震属木,巽属木,坎属水,离属火,艮属土,兑属金",实则八卦已完全配于五行了。然而《说卦》之文,乃出于汉宣帝时代,

> 《论衡·正说篇》:孝宣皇帝之时,河内女子发老屋,得逸《易》《礼》《尚书》各一篇,奏之。宣帝下示博士,然后《易》《礼》《尚书》各益一篇。
>
> 《隋书·经籍志》:秦焚书,周易独以卜筮得存,惟失说卦三篇,后河内女子得之。

近人或疑《说卦》乃宣帝时人的作品(康有为《新学伪经考》卷三上),似亦未谛。因为汉宣帝时魏相奏上《易阴阳》《月令》时,即已把八卦与五行相配了。更推而上之,《淮南子》的《天文训》亦有此同样记载,但未配以八卦,

> 《汉书》七十四:东方之神大昊,乘震,执规司春。南方之神炎帝,乘离,执衡司夏。西方之神少昊,乘兑,执距司秋。北方之神颛顼,乘坎,执权司冬。中央之神黄帝,乘坤艮,执绳司下土。
>
> 《淮南子》卷三:东方木也,其帝大昊,执规而治春……南方火也,其帝炎帝,执绳而治夏……中央土也,其帝黄帝,执绳而制四方……西方金也,其帝少昊,执距而治秋……北方水也,其帝颛顼,执权而治冬。

若使《淮南子》的记载是承袭先秦的遗说,本无八卦;然则魏相添入八卦的配列,显然是汉初易学者的作业了。

如果就月令的构造上,剔去后起的八卦配列的系统,则只有五行干支的配置了。由五行与干支搭配而成的"月令",依郑玄所及见的,至少有《吕氏春秋·十二月纪》,《礼记·月令篇》,《今月令》,《王居明堂礼》等四种。此外,《淮南子·时则训》,《逸周书·时训解》以及《大戴记》之《夏小正》等篇,都是以十二个月为一终始的。其中,夏小正因其文甚残缺,故亦看不出其五行的意味;《时训解》着重在二十四气的变应之记述,亦可视为较详细的但非完全的月令,所以也没有明显的五行配列。《今月令》与《王居明堂礼》,但有郑玄的引述而原篇不存,无从考案其全貌;而大体具在者,只有《吕氏春秋》之《十二月纪》,《礼记·月令》与《淮南·时则训》三种。但此三种月令,其中所记载的,大同而小异。大体相同者,是五德的转移与干支的配列以及每月政令的安排。其小异者,除各篇用字稍有不同外,而各篇则皆有遗漏的文句,就中尤以《礼记·月令》遗漏的文句为最多。兹比较现存三篇的文字而考见其结构原形如下:

(1)月份名称,例如"孟春之月""仲春之月"等等。三篇相同。

(2)是月之日躔,例如"日在营室""日在胃"等等,淮南子则称斗建,如"招摇指寅指卯"等等。

(3)晨昏所见星中,例如"昏参中,旦尾中"等等,三篇相同。

(4)五行方位,例如"其位东方"(《淮南》有,余二篇无)

(5)十干分配,例如"其日甲乙""其日丙丁"等等。三篇相同。

(6)五行之德,例如"盛德在木在火"等等。《吕纪》及《礼记》皆移记于下文;惟《淮南》仍列于此处。

(7)帝号神名,例如"其帝大昊其神句芒"等等。淮南缺此一项,依其天文训所载,帝号虽相同,但其"神"乃五星之名,而句芒等皆不称"神"而称"佐"。

(8)五行之虫,如"其虫鳞"等等,三篇相同。

(9)音律数的分配,例如"其音角,律中大簇,其数八"等等,三篇相同。

(10)五性五事的分配,例如"其性仁其事貌""其性礼其事视"等等,今存于《吕氏春秋·孟夏纪》一条,其余,三篇皆漏失此一项。

(11)五味五臭的分配,例如"其味酸,其臭朽"等等,三篇相同。

(12)祭礼的分配,例如"其祀门,祭先肝"等等,三篇相同。

(13)气候之应验,例如"东风解冻,蛰虫始苏……"等等,三篇大意皆同,偶有用字不同。

(14)天子居处及服色之分配,例如"天子居青阳左个,乘鸾路驾苍龙,服苍玉,建青旗……"等。其中包括天子之食衣住行及御用器物,《淮南》尚存"饮水""改火""御女""乐器""兵器"及"牲畜"之分配,《吕纪》及《礼记》则均已亡佚此等文句。

(15)时政月令之分配,例如"是月也以立春,先立春三日,大史谒之天子曰,某日立春,盛德在木,天子乃斋。立春之日,天子率三公九卿诸侯大夫以迎春于东郊……修除祠位……禁伐木……掩骼埋胔……"等等。三篇中以《吕纪》与《礼记》所载者为详,但其经过润饰的形迹亦甚显露。

(16)顺时之休征及日数,例如"行是月令,甘雨至。三旬""……

三旬二日”等等。此等记载，《淮南》仅“季春”“孟夏”两月有之；《吕纪》仅“季春”“孟夏”“季夏”“孟秋”“仲秋”“季冬”等月有之，而礼记则全部遗佚或删落。

（17）逆时之休征，例如“孟春行夏令则风雨不时”等等，三篇大意相同。

（18）官与植物之分配：例如“正月，官司空，其树杨”等等，仅《淮南》有此记载，《吕纪》及《礼记》皆无之。但按此一项不称“孟春”“仲春”而称“正月”“二月”，显与前文之称例不同：且“其官”“其树”倘须配列，亦宜次于“其神”“其虫”之下，不宜附列于此。故疑《淮南》此项，乃杂凑另一种月令写成者。

现存三种较为完备的月令，其全文的构造，我们分析之为十八项，但最后（18）一项，可能是编列在第（10）至（12）之间，故所余的十七项可约为五部分；第一部分自（1）至（12），完全是“定星历，建立五行”的事。第二部分（13），是节候的应验，亦即“验小物”的事。第三部分（14），是王居明堂之礼，亦即“五行相次转用事，随方而为服”的事。第四部分（15），是按月的行政措施，《淮南》所载的与《吕纪》《礼记》所载的，详略不同，亦即可以随时增减的一部分。第五部分（16）（17），是变应的事，亦即“机祥制度”或庶征休咎的记述。倘更细按这五部分的记述。其中第二第四第五是按“月”改变，而第一第二部分则多是按“时”改变的。按“月”改变的规定是从按“时”改变的规定中扩充起来；换言之，这样的“月令”实际是“时令”或“时训”“时则”的扩充，而它的原形只是播五行于四时的一种“时政”纲领。

从现存的文献中寻找“时政”的纲领，最后看到的是魏相引述的文字；稍前，则是《淮南子》的记载。然而《淮南子》所载的时政纲领却不止一种，兹择要标举其大略如下：

（1）距冬至四十五日，条风至。条风至则出轻系去稽留。条风至四十五日，明庶风至。明庶风至则正封疆田畴。明庶风至四十五日，清明风至。清明风至则出币帛使诸侯……

（2）壬午冬至，甲子受制，木用事，火烟青。七十二日，丙子受制，火用事，火烟赤。七十二日，戊子受制……甲子受制则行柔惠，挺群

禁,开阖扇,通障塞,毋伐木。丙子受制则举贤良,赏有功,立封侯,出货财。戊子受制……(按此与《春秋繁露》第六十一"治水五行"大体相同)

(3)东方之极自碣石山过朝鲜,贯大人之国,东至扶木之地,青土树木之野,大昊句芒之所司者,万二千里。其令曰:挺群禁,开闭阖,通穷室,达障塞,行优游,弃怨恶,解役罪,免忧患,休罚刑,开关梁,宣出财,和外怨,抚四方,行柔惠,止刚强。南方之极自北户孙之外贯颛顼之国,南至委火灾风之野,赤帝祝融之所司者万二千里,其令曰……

以上三种:(1)(2)两种见于《天文训》,(3)见于《时则训》。其中关于政令的记载或多或寡,但其大意全同,可一言以蔽之,都是在"生""养""收""藏"四种意义下订立的施政纲领;倘更简约之,亦可说是据"阳德"与"阴刑"二种意义来设计的施政纲领,这是没有什么差异的。但是用以区划这些纲领的:第(1)是根据"八风",第(2)是根据"五行",第(3)是根据"五位"。不过五行与五位本属一气,前者主于天时而后者主于地位而已。至于"八风",当由八卦派的思想所混入(《尔雅·释天》只有四风,常见于《诗》三百篇中,当是古说。八风之名,《吕氏·有始览》与《淮南·天文训》称谓不同,显是后起的二派之说)。依东汉张衡的说明,二者发生的时代前后不同,即其所操之"术"亦不一样。

> 后汉书五十七:(张衡)上疏曰:臣闻圣人明审律历以定吉凶。重之以卜筮,杂之以九宫,经天验道,本尽于此。或观星辰逆顺,寒燠所由;或察龟策之占,巫觋之言,其所因者,非一术也。

故凡八卦派的设计,实演卜筮巫觋绪余。但以阴阳五行星辰寒暑为根据的邹衍,他的时政设计,似宜属于第(2)(3)两种。因为日行周天之数,最早的天文家已经测定为三百六十五度又四分之一度。据《吕氏春秋》十二月纪的区划,只有季夏季冬两月各三十二日,其余皆三旬,合计十二月得三百六十四日,(《时训解》以每十五日相加,特于立春、夏至、立秋、冬至各加一日,亦成三百六十四日。亦见《淮南·天

文训》)较之实际日行度数,尚余一日又四分之一。这余数是否另置闰余?却没有说明。至于"时令"设计者之区分法:(1)八风派是以四十五日为一节次,八次四十五日,合共三百六十日,所余"五日又四分一",他们则以"六日"为闰余。我们怀疑这种区分法是从五行派的设计中来:因为五行派把日行一周区分为五,每一行占七十二日,五次七十二日,合共三百六十日,所余之数,则以六日为闰余。所谓"岁迁六日,终而复始",恰与八风派的计算相同。然而日行周天既为三百六十五日又四分之一,现在改为三百六十六日,使得每年凭空多了一度之四分三日,则其"疏阔"之处,亦可想而知了。五行派但求其适合五分法,情犹可原;而八风派竟毫无改进,仍依这疏阔的历术,亦可见其对于天历术毫无建树,但一味要把八卦凑合于五行而已。现在我们以五行派的时令设计定为较早出的一种,因为它还见载于《管子》书中。管子之书,由来学者皆已知其为战国时人言论的杂辑,近人罗根泽作《管子探源》,言之尤详。今其中亦有三种"时令"设计,其构造情形如下:

(1)东方曰星,其时曰春,其气曰风,其德喜嬴,其事号令,修除神位,谨祷弊梗,宗正阳,治堤防,耕芸树艺,正津梁,修沟渎,甃屋行水,解怨赦罪,通四方;然则柔风甘雨乃至,百姓乃寿,百虫乃蕃,此谓星德。是故春行冬政则凋,行秋政则霜,行夏政则欲(歊)……南方曰日,其时曰夏,其气曰阳,其德施舍修乐,其事号令:赏赐赋爵……

(2)五和时节,君服黄色,味甘味,听宫声,用五数,饮于黄后之井,以倮兽之火爨。藏温濡,行敺养,坦气修通……春行冬政肃,行秋政雷,行夏政间……八举时节,君服青色,味酸味,听角声,用八数,饮于青后之井,以羽兽之火爨。藏不忍,行敺养,坦气修通……夏行春政风,行冬政落,重则雨雹……七举时节,君服赤色,味苦味……

(3)日至,睹甲子,木行御。天子出令,命左右士师内御,总别列爵,论贤不肖士吏,赋秘,赐赏于四境之内,发故粟以田数,出国衡,顺山林,禁民斩木,然则冰解而冻释,草木区萌,蛰虫卵菱(养),春辟勿时,苗足本,不疠雏𪇰,不夭麑麇,时则不凋。七十二日而毕。睹丙子,火行御,天子出令,命行人内御,令掘沟渎,津旧途,发藏,任君赐赏……

以上三种,第(1)见于《四时篇》,第(2)见于《幼官篇》,第(3)见于《五行篇》。第(1)兼及方位,与《淮南·时则训》之"五位"设计略相当。第(2)虽先叙中央,但其设计尤近于《时则训》,而"饮水""爨火"等项用意全同。惟所可异者,《时则训》"爨火"用植物,而《幼官篇》则用动物之火。第(3)与《淮南·天文训》所载者同,但较详细而已。这些都用的是五分法,以七十二日配一行,虽不云"岁迁六日终而复始",然可以意推知之,尤其五行篇之文,重钟律,信历象,尊黄帝而菲薄卜筮之术,更其接近邹衍一派阴阳五行说。

> 《管子》第四十一:故通乎阳气所以事天也,经纬日月,用之于民。通乎阴气,所以事地也,经纬星历,以观其离。通若道,然后有行。然则神筮不灵,神龟不卜,黄帝泽(释)参,治之至也……昔黄帝以其缓急作五声以正五钟,命其五钟。一曰青钟大音,二曰赤钟重心,三曰黄钟洒光,四曰景钟昧其明,五曰黑钟隐其常。五声既调,然后作立五行以正天时,五官以正人位。人与天调,然后天地之美生。

我们怀疑邹衍所作五德转移之说,并非"月令"一类的设计而是"时令"一类的设计。因为把月令与时令两种设计比而观之,则显然可见"月令"只是把时令之"政事"叙列得更繁琐而搭配于十二月而已;其余关于五德的安排,五行相次转随方而为服的规定,就完全依旧。质言之,月令是出于邹子之徒的"踵事增华",而时令则是它的初胚,或用作政纲或用作农历,亦有用为兵书。最初以五行入于兵书者,《管子》而外,亦见墨子之《迎敌祠》、《旗帜》等篇,其服色、牲、数,差不多都是沆瀣一气的。不过这种初胚,依我们所看到上列六种记载,又显然不是出于一时一地一人之手,所以他们的着重点或依天时,或重地理或据人事各有不同。幸而他们的出发点完全一样,所以我们始能从这不同的设计中检寻到共同的纲领。那共同的纲领或即邹衍所作时令的原形。

那些共同的纲领,第一是五德的配置,第二是明堂和服色的关系。

五德本是五行之德;五行,从其命名看来,无疑的是取自地上的五种物质(五材的名称)。这些名称,后来与天上五行星的颜色(星气)发生联想上的关系,因之,五行星取得了水火木金土的名称,而为占星家所利用;并据它们出现的时间、方位、颜色等不同的情形作为推测人事的把柄(《史记·天官书》、《汉书·天文志》皆有详记)。这种"占星"术早见于春秋时代,其中另用以比照四时,则似出于"望气"者的联想。他们由"春"联想到"木","夏"联想到"火","秋"联想到"金","冬"联想到"水",似皆本于恒常的经验,不必像汉世的训诂家在哪个"字"上作种种谐音式的解释(如《尔雅》、《春秋繁露》、《白虎通》所记)。惟独以五行配于四时,却少了"土"无所着落。许多记载都把"土"勉强配于季夏。邹子曰"季夏用桑柘之火"。季夏(六月)独划给"土",仅见于《淮南·时则训》,其余如《吕氏春秋》及《礼记·月令》,则皆列之于季夏孟秋之间。究竟谁更正确,很难说定。依《管子·四时篇》"土德实辅四时入出"之语,则似《吕纪》与《月令》,并没有错,亦即"土"不居月时。但从季夏的政令性质揆之,《吕纪》与《礼记》之季夏,虽无土德之名,却已有土德之实,则又觉得季夏(六月)宜依《淮南》之划归与土了。其实此种困难,全由于以五行强配四时而起,倘依时令的设计,每一时为七十二日,而各占一行,则无此困难了。因此,我们怀疑邹衍当时畅言五德之运而不至窒碍难通者,必非如《吕纪》《月令》之配列,其原形当似《管子·幼官图》的布置(说详下文)。至于所谓"五德"依乎古训:"德者得也",易为今言,当是说此个体克尽本分的表现。春的本分在生"木",夏的本分在生"火",秋的本分在生"金",冬的本分在生"水"。据此而言,则亦可知《洪范》所言五行,而曰:"水曰润下,火曰炎上,木曰曲直,金曰从革,土爰稼穑"等语,实际就是在说明五行之"德"。而此诸德的称谓,我们怀疑它是从"玄冥""祝融""句芒""蓐收""后土"等语引申而出。尽管汉人把《洪范》五行的这几句话,解释得想入非非而凌杂米盐(如同《汉书·五行志》的记载),但是,顾名思义,我们认为"润下"之与"玄冥","炎上"之与"祝融"(《淮南子》作"朱明",《山海经》作"朱芒")。"曲直"之与"句芒","从革"之与"蓐收","稼穑"之与"后土",都是同义的异辞。只因他们把曲直误解为

"木可揉曲直,金可以改更",而说者又引申为"工匠为轮矢""工冶铸金铁"(见《汉书·五行志》上),才使这明白的语意变成迂曲难通的了。其实木德在"生",木之始生为句芒,"句"就是"曲",而"芒"就是"直":故曰曲直;金之德在"杀",革之原义为"去毛"(《说文》),犹如"蓐"原义为"去草",故蓐收亦可称"从革"。像这样五行之德,都是由于实际的经验,而这经验与巫术的思想结合,于是五德便与传说的人物相结合了。我们从现存的文献上考察,这些五德神的配置大别之亦有数种:

(1)昭公二十九年《左传》:木正曰句芒,火正曰祝融,金正曰蓐收,水正曰玄冥,土正曰后土……少昊氏有四叔,曰重曰该曰脩曰熙,实能金木及水,重为句芒,该为蓐收,脩及熙为玄冥……颛顼氏有子曰黎,为祝融;共工氏有子曰句龙,为后土。

(2)《管子·五行篇》:昔者黄帝得蚩尤而明于天道,得大常而察于地利,得奢龙(《御览》七十九引作苍龙。但《海外东经》有"奢比之户",罗泌《路史》以为即奢龙)而辩于东方,得祝融而辩于南方,得大封而辩于西方,得后土而辩于北方……奢龙辩乎东方,故使为士师,祝融辩乎南方,故使为司徒;大封辩乎西方,故使为司马;后土辩乎北方,故使为李。是故,春者士师也,夏者司徒也,秋者司马也,冬者李也。

(3)《淮南子·天文训》:东方木也,其帝大昊,其佐句芒,其神为岁星;南方火也,其帝炎帝,其佐朱明,其神为荧惑;中央土也,其帝黄帝,其佐后土,其神为镇星;西方金也,其帝少昊,其佐蓐收,其神为太白;北方水也,其帝颛顼,其佐玄冥,其神为辰星。

(4)《淮南子·时则训》:东方之极,大昊句芒之所司;南方之极,赤帝祝融之所司;中央之极,黄帝后土之所司;西方之极,少昊蓐收之所司;北方之极,颛顼玄冥之所司。

以上四种之中,惟第(4)与《吕氏春秋·十二月纪》及《礼记·月令》的配置完全相同,虽然我们还不知道那"句芒""祝融"等等该称为

"神"或"佐"。但《淮南子》所记载的,仿佛是较晚出的亦较为固定的一种。至于《纬书》中的配置法:

> 《玉烛宾典》引《诗含神雾》:其中黄帝座,神名曰含枢纽。其东苍帝座,神名灵威仰。其南赤帝座,神名赤熛怒。其西白帝座,神名(白)招拒。其北黑帝座,神名汁光纪。

稽以《史记·封禅书》言汉高祖入关,其时只有白青黄赤四帝,由高祖增一黑帝,乃满五帝之数。可见《纬书》所言五帝以及神名都是出于汉世,不足用以附着于邹衍的遗说。惟其中最稳定的是"月令"的五德配置,若使《月令》是引申润饰"时令"两成的,则其配置亦不足以附着于邹衍的遗说。尤其可异的,据《史记·五帝纪》的记载,黄帝曾与炎帝(《大戴记》六十二,作"赤帝")战于阪泉之野,何以这死鬼后来又与黄帝并列为五德之代表者?《国语·晋语》云:"昔少典娶于有蛴氏,生黄帝炎帝。"难道并列炎黄的人是另据这个传说么?又《管子·五行篇》称"黄帝得蚩尤而明天道",然而《史记·五帝纪》却说黄帝与蚩尤战于涿鹿,擒而杀之。分明这种配置都只能代表一派的传说,而且并不能定哪一派是邹衍原说的真传。不过,稽以《封禅书》所记,汉高祖曾"令祝官立蚩尤之祠于长安",则似从先秦迄汉初,蚩尤是个叛逆的神,因此我们怀疑《管子·五行篇》之说,确是先秦时代就有的,但不可能是邹衍的五德配置法。除此以外,比较可信的却是今存于《汉书·礼乐志》的歌。

> 《汉书·礼乐志》:武帝定郊祀之礼,祠大一于甘泉……乃立乐府,采诗夜诵,有赵代秦楚之讴,以李延年为协律都尉,多举司马相如等数十人造为诗赋,略论律吕,以合八音之调,作十九章之歌,以正月上辛用事于甘泉圜丘……练时日一,帝临二,青阳三,朱明四,西昊五,玄冥六。(歌辞不录)

虽然十九章之歌,说是司马相如等人的作品,但自第八"天地"起,

则是汉成帝建始以后匡衡的改作。其中自第二"帝临"至第六"玄冥"恰成五章,别称为"邹子乐"。这五章邹子乐:帝临之"帝",虽未说明是何帝,但其末句有"嘉服上黄",显是"黄帝";且与"后土富媪"为配,就像《淮南·天文训》的配置。其次标举青阳朱明西昊玄冥等四佐之名,不言其"帝",但以"帝临中坛,四方承宇"句来看,又显是五德之帝皆集中于中坛,其在四方者,故不别出帝名。现在我们依据"邹子乐"的配列,似为:

中央土,黄帝,后土;

东方木,青帝,青阳;

南方火,赤帝,朱明;

西方金,白帝,西昊;

北方水,黑帝,玄冥。

汉武时代,邹子之书俱在,我们相信司马相如等人之制作歌诗,必定有所根据;而特称之为"邹子乐",必是根据邹子的著作。到了匡衡时代,邹子的著作仍还流行,所以他对于这五章也无所改作。再以我们所拟订的邹衍五德配置法与《淮南·天文训》的记载相比较,已觉得没有太多的差异;倘更稽以《尔雅》之文,也是如此。

尔雅释天:四时:春为青阳,夏为朱明,秋为白藏,冬为玄英。

不过《尔雅》称"秋为白藏",是否异说,虽未可知;但其曰"冬为玄英",或因"英""冥"二字形体相近而写错了,本来应作"冬为玄冥"。这样五德神的配置,编列于"时令",我们更从帝临之歌所云"制数以五""嘉服上黄"二语推测其他的"数"与"服",当亦可知:春,青阳,制数以八,其服上青;夏,朱明,制数以七,其服上赤;秋,西昊,制数以九,其服上白;冬,玄冥,制数以六,其服上黑;这样便与现存于"月令"中的设计一样了。这种设计是日月周天的一岁的终始,可称为"小终始"。倘更推而大之,至一千五百二十岁,则成为"大终始"。

《淮南·天文训》:天一元始,正月建寅,日月俱入营室五度。

天一以始建七十六岁,日月复以正月入营室五度,无余分,名曰一纪;凡二十纪,一千五百二十岁大终始,日月星辰复始。

虽然我们不敢断定这种千五百余岁的数字就是邹衍推算的结果,但是,他除了设计一种“小终始”的时政或王居明堂礼以外,据司马迁的记载,他实曾推算过:从天地剖判以来,及自今以上至黄帝的“大终始”。那种大终始的情形如何,当另述于下章,这里须要附带说明的,就是这种“小终始”中随方而为服的事。

“五行相次转用事,随方而为服”,这虽是出自如淳的注语,但邹衍的“主运”如果确是替时君世主设计的一种时政纲领,必然会有这“随方而为服”的项目。我们从现存的月令或时政的遗文观察,皆显与“明堂”不可分开。质言之,依时政或月令的设计,那个执行的人,无论是“王”或“天子”,都得居于“明堂”。因此,我们对于“明堂”不能不稍加考察。

关于“明堂”之事,自汉武帝兴起齐学,忽然又被注意。其倡始者为田蚡、赵绾、王臧(见《史记·田蚡传》及《儒林传》)。他们迎接鲁申公来设计明堂,但那老头子却只回答说“为政不在多言”;实际他对“明堂”是一无所知。据《封禅书》的记载,倒是济南人公玉带替汉武帝设计出来。

《史记》卷二十八:上欲治明堂奉高旁,未晓其制度。济南人公玉带上黄帝时明堂图。明堂图中有一殿,四面无壁,以茅盖,通水圜宫垣,为复道,上有楼,从西南入,命曰昆仑。天子从之入以拜祠上帝焉。于是上令奉高作明堂汶上,如带图……

自是之后,天子才有正式的明堂。但此明堂,显然只是拜神的地方,与五德转移,随方而施时政的作用大不相同。(见《汉书·倪宽传》)到了宣帝时,魏相采上明堂月令,要求天子设四时之官以传布政令(见《汉书·魏相采传》),但也没有申请天子居于明堂,毕竟施时政与登明堂是两回事。而且自此以后,世世如此,明堂与月令不相合作。

到了蔡邕写《明堂论》,才集合诸古说,把明堂的作用做个总说明。

> 《蔡中郎集·明堂月令论》:明堂者,天子太庙,所以崇礼其祖以配上帝。夏后氏曰世室,殷人曰重屋,周人曰明堂……人君之位,莫正于此焉……谨承天顺时之令,昭令德宗祀之礼,明前功百群之劳,起养老敬长之义,显教幼稚杂之学,朝诸侯,选造士于其中……

依他的意思,明堂是:一为布政行令的机要处,二为供祀祖先及天神的庙,三为赏功赐爵的礼堂,四为天子赐宴的餐厅,五为幼稚园及小学校,六为接见外宾的接待室,七为高等考试的试场。这些用场,都是有古书的根据,换言之,古书提到明堂的作用,差不多是各有各的说法。并且说明堂的历史,蔡邕还只根据《周礼·考工记》之文,其实它的沿革史还可以推前。依据《尸子》的记载:"黄帝曰合宫,有虞氏曰总章,殷人曰阳馆,周人曰明堂。"(见汪继培《尸子》卷下)这是一说;依据《礼记外传》的记载:"明堂,古者天子布政之宫……黄帝享百神于明廷是也;唐虞为五府,夏谓大庙为世室,殷人谓路寝为重屋,周人谓五府为明堂。"(见《御览》卷五三三引)这又是一说。可见这名称的沿革,就和它的作用一样复杂。至于它的营造制度,除了公玉带的明堂图以外,而各家的记载亦不一样。

> 《吕氏春秋·达郁篇》:故明堂茅茨蒿柱,土阶三等,以见节俭。
>
> 《淮南》卷八:明堂之制:下之润湿弗能及,上之雾露弗能入,四方之风弗能袭,土事不文,木工不断,金器不镂,衣无隅差之削,冠无觚蠃之理,堂大足以周旋理文……
>
> 《淮南》卷九:明堂之制,有盖而无四方,风雨不能袭,寒暑不能伤。
>
> 《大戴记》第六十七:明堂者,古有之也。凡九室,一室而有四户八牖——三十六户,七十二牖——以茅盖屋,上圆下方……白

缀牖也。

《明堂月令》:……堂高三尺,东西九筵,南北七筵,上圆下方,九室十二堂。室四户,户二牖。其宫方三百步,在近郊三十里。

或以为明堂者,文王之庙也。

周时德泽洽和,蒿茂大,以为宫柱,名蒿宫也。

《礼记·外传》:夏后氏一堂之上为五室,五室者象地载五行也。五行生于四时,故每室四达。一室八窗。周人有圆屋……或以明堂独为一室耳。

《周书·明堂》曰:明堂方百一十二尺,高四尺,阶广六尺三十。室居中,方百尺;室中方六十尺,东应门南库门西皋门北雉门。东方曰青阳南方曰明堂西方曰总章北方曰玄堂中央曰大庙,以左为左个,右为右个也。

《周礼·考工记》匠人载:夏后氏世室,堂脩二七,广四脩一,五室三四步,四三尺,九阶,四旁两夹窗,白盛,门堂三之二,室三之一。殷人重屋,堂脩七寻,堂崇三尺,四阿重屋。周人明堂,度九尺之筵,东西九筵,南北七筵,堂崇一筵。五室,凡室二筵……

《孝经援神契》:明堂之制,东西九筵,长九尺也,明堂东西八十一尺,南北六十三尺,故谓之太室……

以上诸说,除《孝经》似在解释《考工记》之文以外,其余则各说各的,不相一致。如果这些都是汉武帝以前的古书记载,就难怪当时诸儒对于明堂制度莫明究竟了。我们怀疑这些记载,有的是出自已有公玉带的明堂以后,有的则出自先秦的遗说:而其中又以《吕氏春秋》与《淮南子》所记者,较为接近于邹衍的设计(说见下)。清人勤于考据,关于明堂的作用及其制度,自惠栋的《明堂大道录》迄至王国维的《明堂路寝考》,言此事者不下数十家,其长文短章及设计图,可以写成很长的目录。但我们以为那些要不是痴人说梦,就是瞎子摸象。因为他们先未认清这问题的性质,但据那些互相龃龉的记载来牵合,遂不免顾此失彼,没有一个能得圆满的解答。

我们以为"明堂"问题,有属于实际的,有属于理想的。实际上,我

们承认周人确有称其太庙为明堂者。那个庙,只是供祀他们祖先的地方,《周颂》称曰“清庙”,《洛诰》称曰“太室”;据《考工记》,此种“太室”而夏后氏又称之曰“世室”。“世”与“大”二字同义,太室即世室(详见王国维《观堂集林》卷三),而世室,周人则又称之为“明堂”。其实,明堂世室等名,都是文人所加的美称,疑其本来只叫做“庿”。(文公二年《左传》狼瞫引《周志》曰“勇则害上,不登于明堂”,杜注即以“祖庙”为解,最切事实。《乐记》称武王“祀乎明堂”盖犹此义。)庿取容貌之貌,汉人皆能明了这个音训。大概周人的庿里还绘有祖先的画像;这不但可从《逸周书·王会解》的记载中揣摩出来,而《孔子家语·观周篇》还有直接的表述。周人崇拜祖宗的地方有画像,故称为“貌”而书作“庿”。后来这个“庿”,又作为散居(分封)外地的子孙(诸侯)回来集会之所,便变为朝会诸侯的所在了。那种“朝会”,本是合族祭祖之会,而举行的时间,《礼记·祭义篇》仍略有记载,说是“周人祭日以朝及暗”。亦即周人风俗是一大早集合在那绘有祖宗画像的庿里举行崇拜仪式。以后这仪式演变为天子朝见诸侯的地方,而这地方乃由“庿”字改书为“庙”,于是合祭祀与行政而为一,恰正是“明堂”作用的来源。史称伯禽封于鲁,我们相信他的后代虽在山东,但仍保持原来的风俗,在他们封国内仍立有同样的庙。《论语·八佾》云:“子入太庙”,注解家都说是“周公的庙”。鲁国有太庙,是无疑问的;不过这太庙是否别称为太室或明堂,我们虽不敢断定,但据《史记·封禅书》的记载,汉武帝时看见泰山东北址,确有个庙,为“古时明堂处,处险不敞”。如果鲁国人的明堂会建筑到泰山的东北址,则其正式的太庙,美称为“明堂”,亦不过分了。这可能就是实际存在的“明堂”。但鲁国自景公之后,正当邹衍的时代,已成为附庸,齐宣王奄有其地,且欲毁之:

> 《孟子·梁惠王篇下》:齐宣王问曰:人皆谓我毁明堂,毁诸已乎?孟子对曰:夫明堂者,王者之堂也,王欲行王政,则勿毁之矣。

当时或因孟子的劝告,或因其他顾忌而没有毁去。赵岐注此云:“明堂是文王之庙,齐侵鲁地而得有之。”这话虽出于臆测,但盱衡史

实,亦颇可信。因为侵占鲁人的土地又欲毁鲁人的祖庙,在那比较讲道理的齐宣王(史称他好文学)是不忍为的。这个实在的"明堂"和孟子所谓"行王政"的说话,可能共同促成了那个后于孟子的邹衍之构想,使他使用气象方面的知识(阴阳消息)来替那淫侈不能尚德的时君世主订立一套合乎仁义节俭的施政纲领。于是那实在的明堂被理论化了,配合天地阴阳五行:明堂的圆形屋顶像天,堂基的方形像地,地上列有四柱像地上的四柱山(说详后文《大九州说》章),柱与柱之间的空当像四野四极。依《吕氏春秋》、《淮南子》、《大戴记》的叙述,明堂"茅茨蒿柱,土阶三等",这正是采取墨家称赞古圣王之节俭的原则。邹衍原来的构想,我们疑其未曾实现,但明堂的神秘作用却被他的弟子们游扬夸大了以阿谀苟合时君世主的心意。像秦始皇之大兴土木,建筑紫极阁道等等取范于天文的工程,可能就是由那明堂的理论发展下来的。这样,由先秦至汉世,本来是节俭的理想却变作豪华的事实,然则明堂的结构究竟该节俭或该豪华呢?我们认为当初赵绾王臧弄不清明堂该如何设计,其最大的问题即系于此。其实关于这一类的问题,在秦始皇手里即无法解决。

《史记》卷二十八:秦始皇即帝位,征从齐鲁之儒生博士七十人至乎泰山下。诸儒生或议曰:古者封禅为蒲车……扫地而祭,席用苴秸。始皇闻其议各乖异,难施用,由此绌儒生……

因为齐鲁的学者依据师说是要节俭,而皇帝的意思则要豪华。后来公玉带的设计,大概是折衷于二者之间,才算被确定了。然而后儒引经典,又不认那是"古之明堂",这使得明堂的问题更加复杂化了。我们既认"明堂"只是邹衍或邹子之徒想像中的建筑物,所以只能检讨他们所想像的情形,而决不能把它当作曾经有过的现实的东西。这一点很重要。关于明堂之理想的建筑,依历代学者聚讼情形,三上顺氏曾绘成二十三种图式(广岛大学哲学第十三辑《明堂结构考》);现在,倘更据前人所未曾注意过的材料来考案,我们认为最早由聂崇义(《三礼图》)后经金鹗(《求古录礼说》卷二《明堂考》)王国维(《观堂集林》

卷三)支持的一种,是较接近于邹衍或邹子之徒的原设计。

我们的根据是《管子》的幼官图。这材料虽然很旧,但有某一点重要性却从未受人注意。我们的第一前提,认为《管子》是战国诸子言论之一总辑,其中颇夹杂有邹衍或邹子之徒的著作(罗根泽《管子探源》)。第二,《管子·幼官篇》实际是后来"月令"的初胚,是以五个七十二日合为一年终始的"时令"设计。这种设计,严格根据阴阳五行的原理,虽然其中有些条文与后世所传的"邹衍曰"不同(例如爨火用兽),但从它的文字古朴和缺少庞杂的"帝""神"等装置的情形看来,可信其为较早出的一种五时令(至少较《淮南·天文训》《时则训》中所夹载的时令为早出)。第三,这《幼官篇》除了本篇文字以外,还附载有幼官图。现存的这篇幼官图,实际没有"图",只是把《幼官篇》加以分段重述。倘由这两篇重复的记述来校勘,我们发见《幼官篇》的文字比幼官图的文字错误得更多。因此我们假定《幼官篇》是转录幼官图的;因为经过转录,所以错字增多。第四,幼官图为什么要转录为《幼官篇》呢?我们认为流传至汉世的这篇文字,本是誊写在图式里面,而这图式正是"明堂"的设计图式。后人不了解这个图式的用意,以为它不像一篇文章,因此把那誊载在图式中的文字另行抄写成篇。第五,被抄录作《幼官篇》的五时令,其次序是先录"本图"的文字,中央第一,东方第二,南方第三,西方第四,北方第五;然后接以副图的文字,其次序则与本图同为中,东,南,西,北。现存幼官图,既已无"图",而记述的序次则为:中方本图第一,中央副图第二,东方本图第三,东方副图第四,南方本图第五,南方副图第六,西方本图第七,西方副图第八,北方本图第九,北方副图第十。这里,我们可以看见那同样的两篇文字,显然抄录的序次颇有不同:亦即,《幼官篇》是以本图副图分别依次写下,而幼官图则把本图副图相比附,然后依中东南西北的顺序写下。这二种序次,究竟孰为正当呢?第七,依据看见过宋本幼官图的戴望,他曾记下极重要的意见。

《管子校正》卷三:幼官图第九,经言九。宋本此篇:(1)先西方本图,(2)次西方副图,(3)次南方本图,(4)次中方本图,(5)次

北方本图,(6)次南方副图,(7)次中方副图,(8)次北方副图,(9)次东方本图,(10)次东方副图,与今本大异。恐宋本为是,此必有意义存乎其中。今本特以其不同前篇(《幼官篇》)而移其先后耳。

依戴氏的说明,古本幼官图的序次“与今本大异”,稽其所谓“异”者,实较今本所存的两篇序次显得乱杂无纪;然而戴氏却说:“恐宋本为是,此必有意义存乎其中”。他虽没有说出那“意义”所在,但我们却极佩服他的卓见。因为幼官图记的是五时的政令,而这政令与明堂的结构息息相关。所以我们相信,古本幼官图的文字,本来是誊写在“明堂图”上。宋以前的人直接从那明堂图上把文字抄录下来而把原图舍弃,所以只剩它的序次仍存原图的样子。我们现在依照戴氏所见宋本幼官图的序次,恢复其原图如下:

宋本幼官图复元图

		(6)次南方副图	(3)次南方本图		
(10)次东方副图	(9)次东方本图	(7)次中方副图	(4)次中方本图	(2)次西方副图	(1)先西方本图
		(8)次北方副图	(5)次北方本图		

依此原图看来,则知宋以前的抄写者完全依照中国文字之书写(阅读)习惯:自右而左(即从图中之(1)到(2),自上而下(即从图中之(3)到(4)(5)而顺序抄录,故其结果反而成为好像十分乱杂无章。其实,却较今本大有"意义"。第八,我们再依照上面复元的图式看来,那种右西左东,上南下北的配列方法,与图纬所录洛书旧图以及《淮南子·天文训》(庄逵吉疏证高注本)所附载四时二十八宿的图式完全一样。这大概从天上看来的方位,与后世所作舆地的方位恰正相反。可见这图式至少是仍汉人的旧贯。质言之,这个明堂图较诸聂崇义的三礼图更近于古,然而二者却相同。若使此图不是受着公玉带的明堂图之影响而作,它就可能是先秦流传下来的邹子之徒的创制。那就是说:邹子之徒理想的明堂是一座圆顶的茅屋,下面四方形,对着四方,象征四时。王者顺着天时,在那明堂中穿戴幼官图上所规定的服装,布达幼官图上所记载的政令。

我们综合上述的种种情形,可以推测王者在一个小终始(一年)中据明堂施政之礼,大概是在堂的中央供奉黄帝后土之神,等到每年立春,由阴阳官报告时候,于是王者向东的地方礼拜青帝青阳之神,同时即布达春天应行的政令。到了立夏的时候,则向南的地方礼拜赤帝朱明之神,同时布达夏天应行的政令。到了立秋的时候,则向西的地方礼拜白帝西昊之神,同时布达秋天应行的政令。到了立冬的时候,则向北的地方礼拜黑帝玄冥之神,同时布达冬天的政令。也许最初这些帝神,都是观念中的神祇,是天神;到了后来,大的终始说出来,那些历史传说的人物被编定了,于是两说并传,遂弄得人(大终始传中的帝)神(小终始传中的帝)杂糅,使人分辨不清了。因为据《史记·五帝本纪》(《大戴记·五帝德篇》同)的记载:青阳是黄帝的儿子;朱明("祝融"一声之转)是黄帝的曾孙,颛顼的儿子;西昊(韦昭以为即西方少昊的简称,见《汉书·礼乐志》注)虽不见于五帝纪,然而郯子已叙其名(左昭十七年传),蔡墨把他系于玄冥等一起为四叔(左昭二九年传),谅亦黄帝之子或孙(另详下章);至于玄冥,则是少昊之二叔。今由《左传》与《史记》所采入的传说看来,以人鬼充任五行之神,那些人鬼的血统不过是从黄帝少昊颛顼派生下来的亲属。明堂中五帝五神

的关系,就像人世"四代同堂"的家族,其间血统交通,又像五行之"土"与水火木金的血脉相关一样。这种牵涉附会,是否创自邹衍?虽难断定,但由是亦可知大小两种"终始传",决不是他在同一时候创造出来的学说(另详下章)。依这小型的五德转移而治政,大抵在明堂之王者(并非天子)必依其方面穿戴不同颜色的衣冠,驾御不同颜色的车马,使用不同颜色的器具,连及饮水食物用火等等,都得依那时候的规定。他预测那样做了必能风调雨顺,国泰民安,和同现存的"时令"或月令的记载一样。这些设计,在物质享用上,的确毫无奢侈的地方;更就其拟订的政令(见上文引述)看来,也确实含有仁义的用意。邹衍就这样地把儒者的仁义和墨家的节俭,利用天文的知识,把它融会贯通,成为一种"王居明堂"之行为规则(礼),使时君世主纳于道德的轨范。刘勰称"邹子养政于天文",这确是一种天人相与的设计,亦即利用自然的律法来规制时君世主的权力。他对这种设计的总说明,好像还被辑入《淮南子·泰族训》,而司马迁在写《天官书》时,也在张皇这论调。

《淮南》二十:昔者五帝三王之莅政施教,必用三五。何谓三五?仰取象于天,俯取度于地,中取法于人。乃立明堂之朝(制),行明堂之令,以调阴阳之气,以和四时之节,以辟疾病之灾……乃澄列金木水火土之性,故立父子之亲而成家;别清浊五音六律相生之数以立君臣之义而成国;察四时季孟之序以立长幼之礼而成官,此之谓三。制君臣之义,父子之亲,夫妇之辨,长幼之序,朋友之际,此之谓五。

《史记》二十七:太史公曰……水火金木填星,此五星者,天之五佐。为经纬,见伏有时。所过行,赢缩有度。日变脩德,月变省刑,星变结和。凡天变过度,乃占……夫常星之变希见,而三光之占亟用……然其与政事俯仰,最近大人(天人)之符,此五者天之感动。为天数者必通三五,终始古今,深观时变,察其精粗,则天官备矣。

然而这种设计，只像是苦口的药加上一层糖衣，而那糖衣就是“顺时者生，逆时者死”的机祥制度。那些制度，从好的方面说：一个国家元首处处替老百姓的生活着想，当然可使人民安乐；但是从不好的方面看，尽管这一国的老百姓可因政治之修明而得到安乐；但对于“天灾”及“外患”，仍然是没有把握做到完全符合的。换言之，即使齐宣王当时能克勤克俭地实行这明堂式的王政，但行了之后，是否即获得风调雨顺的休征，这就难说了。更到了齐滑王时代，他是个不容易说话的王侯，我们怀疑邹衍去国赴燕，以及在燕系狱，都可能为着这些预言不能兑现的缘故；而后来传写的《吕氏春秋·十二月纪》，《淮南·时则训》，逐渐把那预言“休征”的字句删落，到了《礼记·月令》就不留一个字，大概也是为着它不易兑现，不如不说的缘故。(《史记·太史公自序》云：“夫阴阳四时……各有教令，曰：顺之者昌，逆之者亡；未必然也。”恰正代表西汉学者的态度。有此态度，当然要删去那些没有征验的记载了。

六、缺水的五帝德

依据曾经读过《邹子》遗篇的司马迁说，邹衍的著作，除了“怪迂之变”的内容外，可称为篇名的有《主运》和《终始大圣》二种。因为这两种著作早已散佚，我们无法从正面窥探它的详情，但凭三国时代如淳的注语，他把《主运》看作月令一类的四时行政设计，如同前一章所论列到的。然而，实情是否如此？我们现在还要进一步加以讨论。这种讨论，当然首先要把那假定为月令之类的“主运”构造情形与“终始大圣”的构造情形作一比较。不过，《终始大圣》之篇亦已散亡，而且这篇名是否与所谓“始终大圣之运”或“终始五德之传”是同一的东西？尽管历来的注解家都把它们看作一样的，但他们都没有拿出适当的证据，而只在“想当然”的臆度下给予承认。现在我们为着慎重起见，虽则承认“终始”就是“五德终始”，也就是“五德转移”的意思；然而“大圣”是什么呢？关于这一点，我们想先找出司马迁使用“大圣”二字的特殊义；例如他在秦楚之际月表序言中使用了“大圣”这个

名称。

《史记》卷十六:太史公读秦楚之际曰:初作难,发于陈涉。虐戾灭秦,自项羽。拨乱诛暴,平定海内,卒践帝祚成于汉家。五年之间,号令三嬗,自生民以来,未有受命若斯之亟也……然王迹之兴,起于闾巷……安在无土不王?此乃传之所谓"大圣"乎?岂非天哉!岂非天哉!非"大圣"孰能当此受命而帝者乎?

使我们确信被他称为"大圣"的,就是指那诞膺天命统一四海的"天子";亦即受命而帝之"帝"。这样我们才可了解那所谓"终始大圣",实际是说"受命之帝"与"五德转移"的关系。然而依照五德转移的原理,所谓受命之帝,可不一定指人帝而言,例如前章所列五行四时之帝:东方青帝在小阳之位,到了春天,他就受命而王,后人称为"木王"者是(其余依此类推)。然则在五德的转移中,青帝亦可算是受命而帝于春了。青帝行令三个月(依五行说当为七十二日),小阳移位于太阳,于是赤帝受命,以火德而王于夏天(其余依此类推)。这样,五德的终始,恰构成了一岁之功,我们曾经称它为一种小的终始。这种小的终始,可称为五德终始之运。然以所谓"主运"者,岂不就是这一种五德终始之运?换言之,所谓"主运",所谓"五德终始之运",我们顾名思义,似乎只恰合于邹衍的小终始说;而这一说的目的,似乎只想替当时的"王"(战国诸侯),设计一种很具体而可实行仁义节俭的政治纲领。这些纲领,依我们在前章的考证,其始只是个一年四季的行政纲领的安排,到了后来才被区分为十二月而变成所谓"月令"。更就现存的文献来考察,我们还发见那"时政"被扩充为"月令"时,不特四时的区分法加详了,连那原是侯国的"王"也被升级为"天子"了。不过,现存的几种月令,虽然像是替"天子"设计,但其中仍掩盖不住其始是替诸侯王设计的原形;而且是越早的月令,这种原形就愈"毕露"。例如《吕氏春秋》《礼记·月令》:在其"逆令"一部分的记载,处处还残留着"其国乃大水""国时有恐""则国乃大旱""其国乃饥""则国多火灾"……等等。然而,"国"是诸侯"王"的,而不是"天子"的,倘为天子

设计,必然是指"天下"而不止于"国";这在当时,孟子即已说明得很清楚了:

> 《孟子·离娄上》:孟子曰:人有恒言:皆曰天下国家。天下之本在国,国之本在家,家之本在身。

一种政治纲领的拟订,其为"国"为"天下",决不至于随便混称;现在有了这种混称的现象,就是很可疑的了。倘若这证据仍嫌不足,我们还可以再看月令季春之月"命司空曰:时雨将降……循行国邑……"孟夏之月"命司徒巡行县鄙……"等等记载,若使这些司空司徒是属于天子之官,他如何能分身巡行那么多的国邑和县鄙?尤其可异者,《淮南子·时则训》中,季春之月载"命司空循行国邑"下面还有"达路除道,从国始,至境止"的规定;而《吕氏春秋》和《礼记·月令》则删去了下面的这个规定。为什么要删去?显然是因为这条规定太像是说诸侯的"封国"内事了。倘由天子言之,则"普天之下,莫非王土",决不会制出"从国始至境止"的条文!(路史《国名纪》第八引《尚书大传》云:"圻者,天子之境也。诸侯曰境。"然则天子当称"圻")因此,我们相信邹衍在齐,始作小型的五德终始,曾拟订了一个诸侯王所能行的时政纲领。后来邹子之徒为着应付诸侯王都想升级为天子的需要,妄把原来是诸侯王居于明堂施行时政的纲领扩充放大为天子的"月令"。"王"的名称改为"天子"了,"时政"也改为"月令"了,但是政令上的原设计还没有改编清楚。被采入《淮南子·时则训》的,可能就是较早的一种改编本之残余;其他在《吕氏春秋》以至《礼记》编辑时,凡被认为不妥的,(例如顺令的休征以及不像天子的行政纲领)才又重被删削;然仍不能消除净尽。

从"时政"到"月令"的演变过程看来,这分明不是同一时代背景的制作。邹衍的时代既仅次于孟子,他又不是东西周君的宾客,当然没有理由改编别人的时政纲领以制作天子的月令。有之,则只有由他根据阴阳消息之运行于五德的原理而发表其"王"居明堂的礼制。这种礼制的草案,分配五德于四时,而四时是否都有一个"帝",一个

“神”，我们仍很怀疑。因为依蔡墨的说法，五行各有“正”，亦称五“官”，而对这五官的崇拜，又称“五祀”。如果邹衍承袭那些天文家的遗说而赋予五官以能“消息”的运命，似乎在他当时还不需要在那些“官”上面添个“帝”。尤其是，我们稽以“邹子乐”的五章歌词，觉得其中实只有一个“帝”，那是一般的天帝，其余后土，青阳，朱明，西昊，玄冥，都只合于五官的身份。而且这五官之五德转移，纯是依从五行相生的原理在运转，那里面，并没有人帝的配合。质言之，原始的四时五行之神，都是象征着土木金火水的性质或形态而起的名词，而与传说中人帝的名号是毫无关系的。例如称春天的木德为青阳，夏天的火德为朱明或祝融，秋天的金德为西颢或西皓，冬天的水德为玄冥。（清人王念孙以为这都是据天气而命名的（见《读书杂志》“《汉书・礼乐志》西颢”条，这见解甚为真灼）。我们以为这种命名与《吕氏春秋》的命名没有两样，而其中绝不牵涉到人帝的身份。

> 《吕氏春秋・有始览》：天有九野：中央曰钧天……东方曰苍天……东北曰变天……北方曰玄天……西北曰幽天……西方曰颢天……西南曰朱天……南方曰炎天……东南曰阳天……（《淮南・天文训》同）

惟独《吕氏春秋》改四天之名为九天，除“钧天”一名是新创者外，至于所谓东方“苍”天和东南“阳”天，就像是拆开原有的“青阳”二字而成名；西南“朱”天和南方“炎”天，也像是拆开原有的“朱明”二字而成名，北方“玄”天和西北“幽”天，更像是拆开原有的“玄冥”二字而成名。更至于西方“昊”天，“颢”即“皓”字（《史记》称“四皓”，许慎《说文》称“四颢”）也完全是看天色而命名，本不与传说的人物名号混成一气。我们怀疑其相混的时代是起于邹衍之另一套《终始大圣》之篇出来以后，他的继承者才把那些“大圣”合为天神，而且创说云：颛顼以前，民神杂糅，不可方物，祸灾荐臻，莫尽其“气”（《国语・楚语》）；到了颛顼手里，才始“载时以象天，依鬼神以制义”（《史记・五帝纪》），于是人帝天神变成了不可分的混名。这种创说，依后来相生派的五行

家解释,以为五德之运,其终始皆起于北方水(《春秋繁露》四十八),北方水德之帝颛顼,其神玄冥,他们的名号既经订立,则其他诸帝诸神的名位也都跟着确定了。但这种以颛顼为终始五德之关键的说法,显然和那以黄帝为首的说法大不相同。因他以黄帝居中央,由水木火土金……而成五德相生的终始回环,与我们所已知的另一创说,谓黄帝建立五行,由黄帝土而夏木殷金周火……(见前引《吕氏春秋·应同篇》)而成五德相胜的终始回环,分明是两个系统。如果后一系统的五帝德是邹衍的学说,则前一系统的五人帝之配列,就不可能也是邹衍的学说了。因此我们相信,邹衍用相生原则制订的小终始,其中只有一些象征性的天神的配备;它们只适用于"天时"的转变,而不是"人代"的更迭。惟因后人想不通他这两套系统,才把它弄淆乱了,成为不可解的名堂。

这里,我们想先检讨一下,邹衍为什么不再应用五行相生的原则来推算"人代"更迭的帝运而写他的《终始大圣》之篇?依照时令所安排的五德转移并非不可能构成一套"终始大圣",如同后来刘向刘歆所推算的。他能为而不为,究竟是出于何种理由?较早的,有些替他设想的理由说人代的更迭是一种革命,而不是子母相传。革命是后者胜于前者,在五行上是水胜火,火胜金,金胜木,木胜土,土胜水(这本是常识的看法),所以凡胜于前者,必克当于所以胜之一德。但这样解释,其中还缺少"消息作用"的说明。倘从消息作用来看,我们知道五行之相生,其中即亦具有相胜的作用在。因为一面有所"生"而另一面便有所"克",如同阴阳消息一样(已见前章)。就阳面看来它是"消",但在阴面看来它却是"息";五行的生克即如此,换言之:相生相胜的原则只是依据设计者之着眼于那一面而定。所以严格说来,五行转移过程,本是无常胜也是无常生的。惟是邹衍为什么偏又从无常生这一方来作"大圣"之终始呢?我们怀疑他这样做,在当时是为着要产生一个受命而起的"水德"之帝。依他原有小终始的五行方位,北方是水,惟有北方之"王",得应水德。因此构想出一种"间相胜"的帝德系统,以应现实政治的需要,如同后来王莽的做法一样。

我们细读司马迁记述邹衍的事,他在燕昭王替邹衍筑碣石宫,"身

亲往师之"下面说邹衍"作主运"。这"主运"二字,有的版本写作"王运",如淳注语亦称"王运"。但不拘其为"王"为"主",我们以为它都是"大圣"之异称。故"主运"之名,可了解为大圣之终始,而不止是区区时令的设计。这种"主运"作于邹衍在燕而为燕昭王的国师之时,燕是北方之国,而且不久之后,苏代遗书与燕昭王,要他称"北帝",而燕昭王"善"之。

《史记》六十九:齐伐宋急,苏代乃遗燕昭王书曰……秦为西帝,燕为北帝,赵为中帝,立三帝以令于天下。韩魏不听,则秦伐之;齐不听,则燕赵伐之;天下孰敢不听?天下服听,因驱韩魏以伐齐……燕昭王善其书,乃召苏代,复善待之。(《战国策》同)

这里面的契机,重要的固系于燕昭王急于伐齐雪耻,但是"北帝"的名称决不是无因而出的。我们在考证邹衍生平年世一章,认为邹衍成名于齐宣王之晚年。他之显名于齐,而齐人称之为"谈天衍"。他所谈的那个"天",我们的解释与刘勰相同。刘勰说"邹衍养政于天文"(见《文心雕龙·诸子篇》),换言之,他就凭着那一套,寓天文于时令的小终始出名的。但依那种时令的规定,要使当时养尊处优惯了的侯王,事事必须行礼如仪,穿戴一定的衣冠,吃喝一定的食品,当然难能做到的。更到了齐湣王时代,齐諂湣王之为人,苏代曾亲见而明知之,评其为人骄傲刚愎而自用。

《史记》卷六十九:苏代曰:今夫齐长主而自用也……骄君必好利,而亡国之臣必贪于财……(《战国·燕策》同)

在他得意的时候,连孟尝君对他都无法忍受,结果跑到魏国去,纠合了六国之兵回头来伐齐。

《史记》卷七十五:齐湣王灭宋,益骄,欲去孟尝君,孟尝君恐,乃如魏,魏昭王以为相,西合于秦赵,与燕共伐破齐。齐湣王亡在

莒,遂死焉。

至于他父亲请来的一些游士,齐湣王究竟怎样待遇他们?虽则史无明文,但看《盐铁论·论儒篇》云:"湣王奋二世之余烈……矜功不休,百姓不堪,诸儒谏不从,各分散,慎到接子亡去,田骈如薛……"的话,更证以当时苏代的说法,也就知道齐湣王和秦昭王两人,在当时是最受游士们的攻击。

> 《史记》卷四十六:(齐湣王三十八)苏代为齐谓秦王曰……中国白头游敖之士,伏轼结轶西驰者,未有一人言善齐者也。伏轼结轶东驰者,未有一人言善秦者也。

齐湣王骄恣的情形,《吕氏春秋·行论篇》、《权勋篇》还有一些记载,而且这些脾气,至死不悟。司马迁记述云:"乐毅入临淄,湣王出亡,之卫,卫君辟宫舍之,称臣而共具。湣王不逊,卫人侵之;湣王去,走邹鲁,有骄色,邹鲁之君弗内,遂走莒……"(田敬仲完世家)但这种情形,鲁仲连知道得更清楚,其实那时他已狂妄到以"天子"自居了。

> 《史记》卷八十三,鲁仲连曰……齐湣王将之鲁,夷维子为执策而从,谓鲁人曰:子何以待吾君?鲁人曰:吾将以十太牢待子之君。夷维子曰:子安取礼而来吾君?彼吾君者,天子也;天子巡狩,诸侯辟舍,纳管钥,摄衽抱枕,视膳于堂下;天子已食,乃退而听朝也。鲁人投其钥,不果纳……将之薛假途于邹。是时,邹君死,王欲入吊,夷维子谓邹之孤曰:天子吊,主人必将倍殡棺设北面于南方,然后天子南面吊也。邹之群臣曰:必若此,吾将伏剑而死,固不敢纳……

《史记》说他攻打三晋之时,进窥周室,欲为天子,那种"天子"的瘾头是否由于邹衍学说的启发,虽不得而知,但他跨到周人的境界,总可说是"天子瘾"的直接刺激。这样,他为着骄恣而覆灭,还自以为受

了天大的委屈。

> 《新序》卷五:齐闵王亡居卫,昼日步,谓公玉丹曰,我已亡矣,而不知其故;吾所以亡者何哉? 公玉丹对曰:臣以王为已知之矣;王故尚未知之邪? 王所以亡者以贤也,以天下之主皆不肖而恶王之贤也,因相与合兵而攻王,此王所以亡也。闵王慨然大息曰:贤固若是其苦邪!(《吕氏春秋·审己篇》同)

要等到那个楚国来的淖齿,数以大罪之后,才落得极悲惨的下场。

> 《战国·齐策》六:闵王奔莒,淖齿数之曰……天雨血……地坼至泉……人有当阙而哭者……天地人皆以告矣而王不知戒焉,何得无诛焉? 于是杀闵王于鼓里……

先秦传记,对于齐闵王几乎没有一句好话可说,这正显示了他生平对于知识分子的不逊态度,因而所有的游士都不高兴他之为人。《吕氏春秋》云:"齐湣王是以知说士而不知所谓士也。此公玉丹所以见信而淖齿所以见任也。"(见《正名篇》)这是很正当的批评。因此,我们相信邹衍在当时,虽然没有燕昭王之礼贤下士,他也要凭轼结轶而离开齐国的。他之适魏,过赵,如燕,可能就在那一段时间栖栖皇皇以干时君世主(孔子孟轲亦曾如此),但在魏赵皆不得意,最后遇到燕昭王,依公孙龙所知道的,凡是有益于伐齐计划的人,燕昭王莫不奉养之。

> 《吕氏春秋·应言》论:公孙龙曰:日者大王欲破齐,诸天下之士,其欲破齐者,大王尽养之:知齐之险阻要塞,君臣之际者,大王尽养之……

何况邹衍既是齐人,且又是知名之士,当然要受到特别优待了。邹衍流落国外,感激知遇之恩,不但像孟尝君在魏要助魏人伐齐一样

而协助燕昭王伐齐的计划,并且还献出他的拿手好戏,替燕昭王演一部大的终始,亦即终始大圣之篇,以证明此国水德之王,将要“受命而帝”了。然而怎样能证明水德受命呢?我们相信他就在阴阳消息中,循着五行相胜的原则来一次新的演算。这种帝德的演算:不系于“时”,而系于“世代”,于是他根据当时“学者所共术”的传说,来个帝系组织,使得每个时代的帝德都配上了五行之名;亦即五行之名都得到了人帝的搭档;因之,五德乃成为“五帝德”。

现在《大戴记》中尚存有《五帝德》《帝系》两篇,这是否邹衍的著作虽不得而知,但是《吕氏春秋·古乐篇》之序列五帝即是用这“黄帝,颛顼,帝喾,尧,舜”的系统;可见这一系统,至少在先秦时代就已成立了。不过到了司马迁时,他却看到许多不同的记载,故在三代世表序中云:“黄帝以来,皆有年数。稽其历谱牒,终始五德之传,古文咸不同乖异,夫子之弗论次,其年月岂虚哉?”又在《五帝本纪》后面说:“学者多称五帝尚矣。然尚书独载尧以来;而百家言黄帝,其文不雅驯,荐绅先生难言之。孔子所传宰予问五帝德及帝系姓,儒者或不传。余西至空峒,北过涿鹿,东渐于海,南浮江淮矣。至长老皆各往往称黄帝尧舜之处,风教固殊焉。总之,不离古文者近是,予观春秋国语,其发明五帝德帝系姓矣。”依据他前后的意见,显然可看出他不满当时儒者对于《五帝德》等篇所持过分慎重的态度。他要以其旅行所得各地风教不同的印象来证实《五帝德》的记载不是虚妄的,所以他写的《五帝本纪》就完全依照《五帝德》的系统。他这种实证态度是很正当的,只可惜没有写明他在什么地方所见长老称黄帝尧舜,在什么地方发现有那样不同的“风教”在。我们稽以《货殖传》云:“夫自鸿沟以东,芒以北,属巨野,此梁宋也。陶,睢阳亦一都会:昔尧舜作游成阳,舜渔于雷泽,汤止于亳,其俗犹有先王遗风,重厚多君子,好稼穑,虽无山川之饶,能恶衣食致其蓄藏。”这或者就是他旅行所见往往称黄帝尧舜的地方。更稽以《礼记·乐记》,“师乙曰:肆直而慈爱者宜歌商,温良而能断者宜歌齐;故商者五帝之遗声也,商人识之,故谓之商;齐者,三代之遗声也,齐人识之,故谓之齐。”如果这些不是胡说的话,则齐宋一带流传有《五帝德》那样的古传说人物了。这些传说人物,我们根据现存的《五

帝德》《帝系》二篇及《史记·五帝纪》，先替他们列个族谱如下：

（一）黄帝——玄嚣—峤极—（三）帝喾—（四）尧
　　　　　　——昌意—（二）颛顼——穷蝉—敬康—句芒—蟜牛—瞽叟—（五）舜
　　　　　　　　　　　　　　　　——鲧—禹……

这个族谱虽然只有在上述三篇中可以找到根据，但其中五帝世系的传说则并见于《国语·鲁语》（《礼记·祭法篇》同），《史记·封禅书》所引《管子》及《吕氏春秋·古乐篇》。尽管这族谱中把“禹”拉到“舜”的高祖“敬康”同一辈，在年龄上难于解释；但我们仍不能不承认这是先秦时代最普遍也最有势力的一种传说。司马迁说邹衍之作《终始大圣》之篇是“先序今以上至黄帝，学者所共术，大并世盛衰……”云云，所谓“学者所共术”，当然是指一种最普遍也最有势力的传说；惟其中所不易知者，只是他说的“学者”到底是指邹衍以前抑是邹衍以后的人们。但凭着“黄帝”这个称号之深含有“五行气味，如同一种酒器叫做“黄目”（见《礼记·郊特牲篇》），一种道书叫做“黄庭”，那些个“黄”都是因五行方位之“中”而得名的一样，使我们怀疑某传说人物得到黄帝之名，也是邹衍所特定；要不然，就是出于齐东野语之一支，如春秋时代郯子所说的。

> 《左传·昭公十七年》：郯子曰：黄帝以云纪……炎帝以火纪……共工氏以水纪……大昊氏以龙纪……我高祖少昊挚之立也，凤鸟适至，故纪于鸟……

清人崔述（《补上古考信录》）不信五德终始之说，即借郯子的话来反驳五帝德之虚妄。但以我们所知，《五帝德》只是邹衍终始论的一种结构，是“理论”而非“信史”；其事本属虚妄，倘更从而辨其真伪，岂不是“好事”之尤？因为先秦时代，各氏族各有其族谱传说，今犹见于《国语》鲁语、晋语、楚语中者不一而足。我们但读屈原的《天问》，就知道他已对那些传说感到困惑，倘更从而辨其真伪，岂不像柳宗元写的《天封》篇，以其他可疑的传说来证明可疑的传说？现在，我们盱衡郯子所说的一套传说，怀疑邹衍之徒，必有取于此，但其月令之搭配，

稍加变易而已。兹比照之如下:

郯子说:黄帝、云,×。	月令说:黄帝,土,倮(圣人)
炎帝、火,×	炎帝、火,羽(凤)
共工、水,×	颛、水,介(龟)
大、×,龙	大、木,鳞(龙)
少、×,鸟	少、金,毛(麟)

按:郯子以黄帝配"云",月令以黄帝配"土",并不可异。《淮南·地形训》云"炼土生木,炼木生火,炼火生云,炼云生水……"以土木水云为相生之序,盖古本有此说。

这种变更的搭配,可能就是邹衍一派的特创。他们既能把天上的五星与民用的五材变作具有阴阳消息作用的五行,则其把当时各地流传的古传说变为自己一个系统的传说,也不足为奇了,在他们许多"案往旧造说"之中,我们认为《五帝德》的记载是最接近于邹衍《终始大圣篇》的一种。其理由一:据司马迁说邹衍是先序今以上至黄帝。这就可见他不数"三皇"的。所以关于黄帝以前的伏羲神农炎帝蚩尤等人,是否曾在他叙述"自天地剖判以来"的论说系统中提到,可不一定(因为后来道教的《太上老君开天经》却说得很多),但我们看到《管子·侈靡篇》云:"故书之帝八,神农不与存,为其无位,不能相用。"这显然是邹子之徒解释五帝德中不数"神农"的理由,因为神农在邹衍手里不列五行之位,因亦不发生相胜的作用。我们认为如此解释,尤胜于尹知章的(《管子注》)解释。因为《侈靡篇》在此一节文字下面就只说黄帝。倘更以"黄帝定星历建立五行起消息"的传说稽之,我们也认为这是邹子之徒说明五帝德所以始于黄帝的理由,因为黄帝以前,未建五行,便也没有五德可据;其可据者,当然要从黄帝开始。近人顾颉刚《五德终始说下的历史和政治》怀疑五帝德该如何分配。因为据五行相胜的顺序:黄帝土,颛顼木,帝喾金,尧火,舜水;则其下不能有夏木,殷金,周火的结论。但我们以为,这是没有什么疑义的。因为我们倘相信五帝德与帝系是邹衍一派所拟的帝系,则同时必须相信他们所作这帝系的说明。依据他们的说明,这五帝,实际只是一个血统派生下来的,其情形与夏禹——启——太康——仲康……以及殷汤——外

丙——仲壬——大甲……的世系一样都是一个血统派生的。如果不把禹,启,太康……各配以五德,则何能独把黄帝,颛顼,帝喾……各配以五德呢?这显然是自黄帝至尧舜,共合为土德,然后继以夏禹之木德,继以殷汤之金德,继以周王之火德。我们怀疑一些邹鲁之儒,虽然不信怪迂之变,但其尚论古帝王仍然以“虞夏商周”四代并列。多少还受邹衍遗说的影响。因这四代,仍然是土木金火水的五行相胜系统。不然,像荀卿那样力主“法后王”,又何必扯上这四个世系呢?这显然是邹衍的五德说在当时的学界出尽了风头,后之说者于不知不觉中仍沿袭他的绪余。

桓宽说:“邹衍以儒术干世主不用,即以变化终始之论,卒以显名。”(《盐铁论·论儒篇》),我们稽以史实,这话也不算说得不当。我们以为邹衍本有明堂时令之设计,并用以干世主,使之实行仁义节俭的风教,然而世主不用。既至燕国,欲鼓励燕昭主承天启运以号令天下诸侯,特设计一套“水德将王”的理论。我们看到《吕氏春秋·应同篇》说:“水气至,而不知数备,将徙于土”的话语,其中便含有重大的激劝意味。因为“水”是北帝,而“土”为中帝,看苏代的书信,已有赵为中帝的拟议。其时赵国尚未吃到白起的大亏,正当兵强马壮的时代。乐毅奔走于燕赵之间,而邹衍之作为此言,岂不是很有用意吗?我们相信燕昭王既有“受命而帝”的雄心,必然会把邹衍的学说广为宣传,正像汉光武与公孙述之宣传各人的符命一样。经过一番宣传,使得邹衍之名大显。李善引《七略》云:“方士传言:邹子在燕,其游诸侯畏之,皆郊迎而拥篲。”(见《文选》卷四十、四十五,阮籍《奏记》;杨雄《解嘲文》注)此说与《史记》相同,邹衍既已如此显名,而列国的游士就不免相率效尤了。于是各人都学着如法炮制,各替自己的“主顾”排列一套五德终始之受命之符,因之,五德终始传的种类多起来了,而五帝的世系也就参差不齐了。不特《吕氏春秋》和《淮南子》所收辑的已有好几种,而《逸周书·尝麦解》又多了一种安排。总计这些候选的五帝,至少有伏羲,神农,共工,蚩尤,黄帝,少昊,太昊、颛顼、帝喾、帝挚,以迄帝尧,帝舜等一伙人物。虽然我们对这些异说,无从校订其是非,而且也无须校订其是非,正像不须把儒家的理论来校订墨家的理论

一样。

惟是战国末期的终始论虽已纷然杂出，但最占势力的，似应推邹衍一派的说法，因为他们曾经得到秦始皇的支持；也为着秦始皇的支持而见于实施，使得我们对邹衍遗说获得了有力的证据。这点证据，传及汉初，又与汉当土德之说，起了一度冲突。贾谊公孙臣皆以为汉当“土德”；这种说法，现存的文献中找不到他二人所据的理由。今人顾颉刚则以为二人是承认秦为水德，故汉以土胜水，所根据的仍然是五行相胜的原则。至于张苍当时主张汉当水德，则因不承认秦之有水德，故直接以汉继周，以水胜火。故其所主虽不同，而所据的原则却是同属于五行相胜说。不过亦有人（杖下隆之《五行说私考》）以为贾谊公孙臣也是不承认秦居水德之位，而据的是五行相生的原则，以为周之火德乃生之汉之土德。这算是近代的汉当为土为水之异说。倘依我们的考察，则认为顾氏之推测较近于事实，而后一种的推测不大可靠。因为贾谊公孙臣如果根据的是相生的原则，而由汉的土德上推之，则周为火，殷为木，夏为水；不特与《吕氏春秋·应同篇》的记载以及后人说是邹衍之“虞土夏木殷金周火”的排列次序完全不同；即证以“夏青殷素”（《礼记·礼运》）或“夏黑殷白”（《檀弓》）的记载，也不一样了。夏“黑”，固可怀疑是“水”，但殷“白”，无论如何不能是“木”。如果殷不是“木”，则何从生出周德之火？所以，汉之为土为水，是系于他们承认秦之有“位”与否，而据的是五行相胜的原则。稽以《史记·封禅书》和《历书》的记载，都说汉高入关，看到秦世只有青赤黄白四帝，“高祖曰：北畤待我而起。亦自以为得水德之瑞，虽明习历及张苍等，咸以为然。”虽则秦世不立水帝之祠，我们还可以解释为秦人以为自己一家当了水德，故他们的祖庙就可以代表黑帝祠，而无须更立此祠。然而，至少可见那五行相胜以水德继周的传说，到了汉高祖与明习历的人以及张苍的时候仍还流行，亦可说是一种自先秦流行至汉初之最有力的五德终始论。《史记·十二诸侯年表序》称，“汉相张苍，历谱五德”；而《索隐》云：“按张苍著《终始五德传》也”。《索隐》之辞，虽和我们一样是出于臆测，但他解释“历谱五德”为“著《终始五德传》”，毕竟没有什么错误。可惜张苍的历谱不存；不然，他为秦柱下史

时亲见过邹衍著作,我们相信他主张的水德说,必然是直承着邹衍的学统,故他的说法当较可靠;只不过因他自己曾经做过"伪朝"(秦)的官;到了投降以后,当然不便在汉高祖面前承认"伪朝"(秦)的五德位,所以才有汉以水继周的论调。至于贾谊公孙臣,他们二人既无此顾忌,又在汉兴数十年之后,而承认秦为一德,依正统的邹衍学说来讲,却是毫无疑义的。

惟独张苍之不承认秦帝的事实,后来竟演成刘歆的"闰水"说。这在顾颉刚的《五德终始说下的政治和历史》中有极详细的考证,依刘氏所列的帝德:

木	闰水	火	土	金	水	木	闰水	火	土	金	水	木	闰水
伏羲(太)	共工	炎帝(神农)	黄帝(轩辕)	少昊(金天)	颛顼(高阳)	帝喾(高辛)	帝挚	尧	舜	夏	殷	周	秦

其中所谓"闰者,实际就是"不承认"。但这种世系,证以古说,没有一个相合的,这可谓刘歆的设计,与邹衍遗说毫不相干。此外,刘歆的父亲刘向,也曾有过五德终始的设计,而名为"五纪论"(见《汉书》《律历志》及《五行志》),但其书不传,班固在《郊祀志》赞文中说:"刘向父子以为帝出于震,故包羲氏始受木德。其后以母传子,终而复始。自神农黄帝,下历唐虞,三代,而汉得火焉。"我们对于五纪论只能从这几句话里参稽其大概。他根据的既不是天数一,起于水;也不是黄帝建立五行而始于土,而是根据《说卦传》的"帝出乎震",以震为东方,然后因这方位而配以五行之木,又以伏羲配上太昊的名号,构成了五行相生的五帝德:

伏羲木生——神农火生——黄帝土生——帝尧金生——

这种排列,我们稽以《易·系辞传》云:"包牺氏没,神农氏作……神农氏没,黄帝尧舜作……"的记载便显见刘向是遵循汉世出来的易传之文;同时,他又以伏羲当大昊,神农当炎帝,而以黄帝居五行之中,又显是依五行方位排列,除尧舜之外,简直就是明堂月令之五帝的配备。然而,明堂月令之以黄帝居中央,我们认是纯为明堂的方位设想,

而不一定是指黄帝居于五德世系的第三。因此我们怀疑:刘向之如此创说,乃因魏相在汉宣帝时奏上《易阴阳》《明堂》《月令》等篇,启发了他创说的企图,所以就改用相生的原则,另列了这样的一种五帝德。不过,应用八卦的方位加入五行的方位,既非邹衍始料之所及;再而将时令中的青阳变作伏羲太昊氏,朱明变作炎帝神农氏,西颢变作少昊金天氏,玄冥变作颛顼高阳氏,依据我们对于较可信的"邹子乐"的配置法,也不能相信这是邹衍应有的安排。因为邹衍用相胜的原则排列出终始大圣的世运之后,是否还把那些大圣配成时令的天神?我们认为他没有这必要;即退一万步说,纵使他要把天神配人帝,亦不会在黄帝颛顼帝喾尧舜身上转念头,以自扰乱其理论的体系。我们再从"包曦""大皞""青阳"等名义考察,显然此三者都是异辞同义的称谓,仍然与天气的关系密切,故可认为邹子之后,各国传其术者,顺他们的方言而起的异称;他们又称朱明为火帝,称西颢为少昊,称玄冥为颛顼,《白虎通·五行篇》云:"颛顼者,寒缩也"(《玉烛宝典·孟冬下》引《乐纬稽曜嘉》同),是皆与天气之联想有关;其中惟有以神农配炎帝,独为例外,也可说一种最牵强的搭配。管子说神农无位而不用(见前引),何以又列为五德之一帝?岂不全出于刘氏的妄作?

总之,依我们的推测:邹衍自齐如燕,可能在他已制定的小终始,亦即一年终始的时令,或王居明堂礼之外,另为北国之"王"制作了一种大的五德终始,那正是《主运》或《终始大圣》之篇。至于他是否还依据《终始大圣》之篇,把时令中之五方之神各"以其祖配之",使那些人帝兼任天神,就很难说。我们在文字古奥的《管子·幼官图》中,初只看到黄青赤白黑的五帝(后),而晚至《吕氏春秋》中,才看到既有"帝"又有"神"的许多三分像人七分像神的名号。而且那些名号,其为五行之"正"(《左传》说)抑系五行之"佐"(《淮南》说),终始没有一定;岂不显为邹衍死后无数方士的作业?因此,我们以为邹衍的小终始中只有配合五行的五色之帝与配合天气的五方之神;其始,没有配合人帝,至于大圣的终始,他编排那五人帝的世系,既是根据不同的原则,就该是另一系统的著述。后来燕齐海上的方士,传其术,不能通,才把两种系统的终始传混淆起来,于是五色之帝配上各家拟定的人

名,又从古神话传说中找到一些游魂野鬼来充任那五帝之臣或佐。例如句芒,有的说是少昊氏之四叔(《左传》说);有的说是鸟身之神(《海外东经》及《墨子·明鬼下》);有的又说是黄帝的第六世孙儿(《史记》说)。祝融有的说是高阳氏的火正(《国语·楚语》说),有的说是高辛氏的火正(《国语·郑语》说);有的说是兽身之神(《海外南经》);而《左传》则又说是颛顼的儿子;然则也是黄帝的曾孙了(《史记》说)。蓐收,国语晋语说他是"天之刑神"(《说苑》卷十八作"天之罚神");《山海经·西次三经》说他居于泑山;《海外西经》又说他左耳有蛇,乘两龙;《左传》又说他是少昊氏四叔之一,那也是黄帝的裔孙。玄冥,《左传》说他是少昊氏之二叔所共为之,而《国语·鲁语》则说"勤其官而水死"的人(祭法同,若是水死的人,当不至两人同死)。《海外北经》又说他名禺疆,而《大荒东经》又叫他作"禺京"。禺强见于《淮南·地形训》则说是"不周风之所生",在《庄子·大宗师篇》则说是颛顼处玄宫,而禹强立北极,就好像是一对搭档了。所以郭璞注《山海经》说:"禹疆,字玄冥",显然是迁就的。但这些臣佐,倘若更依据不甚可靠的《越绝书》的配搭情形,则又完全不同,

《越绝书·计倪内经第五》:臣闻:炎帝有天下以传黄帝。黄帝于是上事天,下治地。故少昊治西方,蚩尤佐之,使主金。玄冥(一作目宿)治北方,白辨佐之,使主水。太昊治东方,袁向佐之,使主木。祝融治南方,仆程佐之,使主火。后土治中央,后稷佐之,使主土。

这里起用蚩尤为西方金神,有点像《管子·五行篇》,又有点像《逸周书·尝麦解》的记载。我们以为所谓"蓐收"(《白虎通》以为"收敛"之意),其实当为收割谷物的意义,换言之,以秋季搭配蓐收之神,是从农事方面引起的联想,而与时令的设计企图尚接近。至于起用"蚩尤",据《史记·天官书》的记载,"蚩尤之旗,类彗而后曲,见则王者征伐四方"。《封禅书》云:"八神将自古有之,或曰太公以来作之。其祀绝,莫知起时"。秦始皇东游海上,复行礼祠。八神之三,曰"兵

主",所祠者即"蚩尤"。《汉书·高帝纪》称汉高祖"立为沛公,祠黄帝,祭蚩尤于沛廷",后来又命祝官立蚩尤祠(见《史记·封禅书》)。这个"蚩尤"显为齐人所祀的八神之一,而与天、地、阴、阳、日、月、四时之神为伍,本与五行神无关,似非邹衍的学说,就像后来纬书里的"白招拒""汁光纪"……一样。兹将五行相代胜的五帝德系统转变为五行相生的五帝德系统及其与时令的五帝五神的配列种类,列表于下以资比较:

(1)五行相胜的终始大圣:

土:黄帝,颛顼,帝喾,尧,舜;

木:禹,启,大康,帝相,少康……

金:汤:外丙,仲壬,太甲,沃丁,太庚……

火:武王,成王,康王,昭王,稷王,恭王……

水:?

(2)五行相生的终始大圣之一:

土帝鸿,金少昊,水颛顼,木帝喾,火尧,土舜;

(3)五行相生的终始大圣之二:

木伏羲,火神农,土黄帝,金颛顼,水帝。

第(1)说,早见于《国语·鲁语》,为展禽所列之次序,虽无五行之配搭,但其说与《大戴》之《五帝德》、《帝系》相同,司马迁盱衡众记而独采之以为《五帝本纪》,可见其势力之雄厚。《吕氏春秋·应同篇》则照第一说配以五行,以黄帝居土德而不数颛顼以下四帝,显见五行相胜说者,以五帝共为土德,然后继以夏后氏之木及殷金,周火,这好像是最正统的邹子五德之传。第(2)其文虽早见于文公十八年《左传》所载里克之语,但其说为六帝,且无五行之配置,东汉之时贾逵(《后汉书》卷三十六)张衡(《后汉书》卷五十九)始依第(3)之绪论而加以排列,可谓与邹子遗说毫无关系。第(3)乃刘向刘歆所设计者(见《汉书·律历志》),细按其实:以五帝"一人"居一德,三王以下则又以"一朝代"居一德,其体例至为不纯。且以黄帝居"中"为"土"德,此乃五行方位之排列而非世系之序次,所以上文疑此为刘氏父子,据《易阴阳》《明堂》《月令》而作的。然而月令之五帝神,先世以来即已

传说纷纭:

吕氏春秋	颛顼 玄冥	少冥 蓐收	黄帝 后土	炎帝 祝融	太皞 句芒
管子幼官	黑后	白后	黄后	赤后	青后
管子五行	后土	大封	大常	祝融	奢龙
汉书礼乐志	玄冥	西颢	帝	朱明	青阳
淮南天文训 汉书天文志	颛顼 玄冥 辰星	少冥 蓐收 太白	黄帝 后土 镇星	炎帝 朱明 荧惑	太皞 句芒 岁星
淮南时则	颛顼 玄冥	少昊 蓐收	黄帝 后土	赤帝 祝融	大昊 句芒
左传郯子	共工	少昊	黄帝	炎帝	太昊
左传蔡墨	玄冥	蓐收	后土	祝融	句芒
越绝计倪	玄冥 白辨	少昊 蚩尤	后土 后稷	祝融 仆程	大昊 袁向
山海经	禺强	蓐收	黄帝	祝融	句芒
诗含神雾	黑帝 汁光纪	白帝 白招拒	黄帝 含枢纽	赤帝 赤熛怒	苍帝 灵威
书帝命验	黑帝 显矩	白帝 显纪	黄帝 神叶	赤帝 文祖	苍帝 灵威

其流传于西汉以下者,要以《吕氏春秋》之配列法最为通行。史称汉宣帝时魏相奏称《明堂》《月令》之五帝与神,即属于此一种。其时今文之学鼎盛,刘向父子承其绪余而稍变之。但细按《吕氏春秋·十二月纪》中之五帝,不过是将《左传》所记之六帝而去其三,益以太昊炎帝二名于黄帝之上而已。太昊炎帝之名,虽早见于先秦的传说,但此二人与伏羲神农的关系,颇为暧昧。倘若我们根据《白虎通·五行篇》的解释,则太昊炎帝二名,亦不过天气上象征的名称,倘以伏羲为

太昊，或犹可说，但以神农为炎帝，反不如以燧人为炎帝，更有名义的偶合。因此而知刘氏父子的排位，只有顺着《易阴阳》《明堂》《月令》中讲世代和天时的杂凑在一起。若使月令中五方之神，与终始大圣中之五帝不属同一系统，则我们对于邹衍遗说之散落于后世者，当更易得到了解。因为邹衍之言终始大圣是用逆数的方法，先序今以上至黄帝。所谓"今"，当然是指周之火德；以上至黄帝，当然要像《应同篇》所记黄帝的土德为止。但他又用顺数的方法，称引天地剖判以来，我们怀疑这一部分，或是据"相生"的原则来演讲天地万物(五行)的生成以及五行四时的移转。其中尽量利用已有的神话传说，故荀子讥之为"闻见杂博，案往旧造说，谓之五行"。惟是，邹衍许多杂博的闻见，今已无片纸只字之流传，像《离骚》、《天问》、《山海经》、《吕氏春秋》、《淮南子》以及《大戴记》中关于万物化生的记载，是否即是摭拾他的遗说，颇难证定。不过，我们看到关于黄帝以前的神话，如果那也是属于他的造说，则那时天崩地裂，淫水滔滔，大火炎炎，水火木金土，五行都不成个样子，

> 《淮南子》卷六：往古之时，四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载，火爁炎而不灭，水浩洋而不息……于是女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水……

虽说补救天地的是女娲，但四极九州，却属邹衍的遗说(见下章)。在那样草创的天地间，是否可算是天一的水？虽不得而知，但黄帝确是以土德而起，由他开始建立了五德终始之传，建立了五行之官。

> 《史记》第二十六：盖黄帝考定星历，建立五行，起消息，正闰余，于是有天地神祇物类之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有信，神是以能有明德……

完成了"自然神道"的体系。在黄帝以前，司马贞补《史记·三皇本纪》，虽亦安排了一套五德；但司马迁读到的是邹子之书，而司马贞

读到的只是一些纬书及转据纬书的魏晋以下人的记述。纬书虽与邹衍的遗说有若干血统上的关联,但毕竟不是邹衍的遗说,我们料量其系属的远近,不得不把它和刘向父子的终始说一同割爱,而承认先秦迄于汉初确曾流行一种缺“水”的终始大圣的论调。其学说明见于《吕氏春秋·应同篇》,亦隐示于《淮南·齐俗训》,

《淮南子》卷十一:有虞氏之纪,其社用土,祀中霤……其服尚黄。夏后氏,其社用松,祀户……其服尚青。殷人之礼,其社用石,祀门……其服尚白。周人之礼,其社用栗,祀灶……其服尚赤。

亦即黄青白赤,土木金火四德已备,独欠黑,水之一德;故于事实上,秦始皇汉高祖竟欲身当其缺而终莫能定,乃使春秋家欲以新周故宋王鲁,以春秋当一王之法的孔子出膺大圣之符。其遗说虽残存于纬书(已见前引),但亦足证此一终始之泛滥于秦汉之世。后之学者虽颇黜阴阳五行,然而动辄称“虞夏商周”,我们认为那也是为着邹衍阴魂不散的缘故。

七、大九州说的原型

二千年前,立说之最可怪者,似无过于大九州说。自谓经历很多地方的司马迁,因其足迹未逾禹贡的九州以外,所以读到《禹本纪》、《山海经》,对于昆仑山之有无,先发生了莫大的疑问;

《史记》卷六十三:太史公曰:《禹本纪》言河出昆仑。昆仑其高二千五百余里,日月所相避隐为光明也。其上有醴泉瑶池。今自张骞使大夏之后也,穷河源,恶睹本纪所谓昆仑者乎?故言九州山川,尚书近之矣;至《禹本纪》、《山海经》所有怪物,余不敢言之也。

再说到邹衍的大九州,就只能靠他一点好奇心才幸而给"言"出来了,同时他批评邹衍的学说为"闳大不经";而"闳大不经"四字,显然就是专对"大九州说"而下的评语。关于大九州说,他前后做过两度扼要的叙述:

(一)邹衍……其语闳大不经……先列中国名山大川通谷禽兽,水土所殖,物类所珍,因而推之及海外,人之所不能睹。

(二)邹衍……以为儒者所谓"中国"者,于天下,乃八十一分居其一分耳。"中国",名曰赤县神州。赤县神州内,自有九州——禹之所序九州,是也;不得为"州"数。中国外,如赤县神州者九,乃所谓九州也。于是,有裨海环之,人民禽兽莫能相通者——如一区中者——乃为一州。如此者九,乃有大瀛海环其外,天地之际焉。

这两段记载,尤其是第(二)部分,自西汉桓宽至东汉王充都特别提出驳斥。但他们所得到的材料,却不比司马迁更多。自此以下,不但反对的论调渐渐少了,甚至有些人还附和邹衍的遗说而写成《十洲记》《拾遗记》(二书辨伪,见《四库提要》及胡应麟《四部正讹》)以及《外国放品隐元内文经》(《云笈七签》卷二十二)等等。我们怀疑自魏晋以下,学者们对于大九州说忽然变成"见怪不怪"的原因,或由于佛说之进入中国。因为佛说的宇宙(例如《起世经》卷一所记述的)。其闳大不经的程度尤有甚于邹衍;由这影响,乃使人们从骇怪而进于缄默存疑。到了近代,又转由存疑而趋向于替它征信的态度,于是《楚辞·天问》、《逸周书·王会解》、《山海经》以及纬书里的残文,常被引用作为大九州说的注解;尤其日本学者为此写了很多文章。然而这种工作,当然不可能把它证成为一种"事实"的存在,至多是从一些遗文坠献中拾补邹衍当时所想像的大九州的情形。换言之,近代学者的努力,也不过在考证邹衍遗说中关于大九州说的梗概。

惟是,关于这一点考证,我们认为必须先了解邹衍为什么忽由"阴阳五行"而说到大九州?亦即:大九州与那阴阳五行说有何关系?抑

或大九州说在那终始体系中居于什么地位？我们认为这点基本上的认识，将有助于“大九州”说内容的考辨。在前两章，我们已把邹衍的终始论区别为两个系统：一个是小的终始论，是五时令，是列有机祥制度的诸侯王四时施政的纲领；另一个则是大的终始论，是五帝德，是列有人代更迭过程“受命而帝”者的符验。至于大九州说，我们则不认是他学说的第三个系统。大九州说虽与大的终始论没有直接的关系，但它必属于第一个小终始论的系统。因为在小终始论里，邹衍把阴阳消息的抽象原理附于五行之中，于是阴阳五行便成为天地万物的生灭原理或原则。这原则之表见于“天”者则为日月五星列宿与四时；其表见于“地”者，则为五位四野及其生物。大九州说，便是他对那“空间”方面所作的说明。我们认为现存于《淮南子·时则训》中关于五位的序列，虽只是邹子之徒所改编的文章，但它与时令的说明仍有不可分的关系：

> 《淮南子》卷五：东方之极，自碣石山过朝鲜，贯大人之国，东至日出之次，扶木之地，青土树木之野，大昊句芒之所司者，万二千里……南方之极，自北户孙之外，贯颛顼之国，南至委火炎风之野，赤帝祝融之所司者，万二千里……中央之极，自昆仑东绝两恒山，日月之所道，江汉之所出，以息壤埋洪水之州，东至碣石，黄帝后土之所司者，万二千里……西方之极，自昆仑绝流沙沈羽，西至三危之国，石城金室，饮气之民不死之野，少昊蓐收之所司，万二千里……北方之极，自九泽穷夏晦之极，北至令正之谷，有冻寒积冰，雪雹霜霰，漂润群水之野，颛项玄冥之所司，万二千里。

因为在这五极所处的方位上，那些统治者的名号，是否邹衍所制订的，我们已在前章提出质疑。我们认为邹衍对这五极的统治者至多只能像《海外经》的构想：东是句芒，西是蓐收，南是祝融，北是禺疆；而把太昊少昊炎帝颛项等人加入的时候，就得在吕不韦式的“月令”成立的时候。因此《淮南子》的这一段记载，可视为邹子之徒推衍邹衍而成的结构。不过从这结构中，已经看出“五极”与“五时令”的关系，亦即

九州说与小终始论的关系了。因为依据五行的分配,在时间上,一个小终始(一年)被区分为“春”“夏”“季夏”“秋”“冬”,在方位上也同样配以“东”“南”“中”“西”“北”。所以五行神不但有其统辖的时间,还有他统辖的空间。这空间除了中央配与黄帝外,其余的便不能不各给以一块地盘,于是中国之外便也增加了若干土地或州域了。

然而很奇怪的,邹衍只说“五行”而不说“八卦”。依先秦诸子的学统来看:阴阳五行是出于天官,史;而八卦应出于龟策,卜。“卜”“史”所操的“术”不同,因而所持论说亦不一样。依阴阳五行的学统,邹衍倘把世界分为五位,按理应该只有“五州说”而不至有“九州说”。如同他的时令,只有时七十二日,五时合共三百六十日为一小终始;不至于另分一“风”为四十五日,八风合共三百六十日(辨见小终始章)。因此,我们认为时令上的八风说更近于八卦派,而不似五行家的遗说;同理:九州说,于中央之外罗列八州,而且通于八风(见《淮南·地形训》),这也近于八卦派而不似五行家的遗说。然则邹衍的遗说本只有大五州么?关于这一点,我们只有存疑,因为我们在考辨邹衍的遗说时(见前文著作材料考辨),即已说明司马迁所看到的名为《邹子》的书,是用今文重写于汉文帝以后,从那时上溯至邹衍死后的一段时间,有着无数邹子之徒以及“不通”的燕齐海上方士都在改造邹衍的遗说,他的五时既变做八风,而他的五州是否也因此而变作九州?这问题,我们所能看到原始的材料虽不能比司马迁所看到的更多,但就五行说本身推测之,却可信其必如此。《礼记·王制篇》虽无阴阳五行的气味,但它记国土人民却亦无八卦的气息。《王制》云“中国戎夷,五方之民,皆有性也,不可推移”,正用“五”数。尤其可疑的是那大九州与《山海经》的关系。

十多年前,陈槃先生写过一篇《论早期谶纬与邹衍书的关系》(见研院史语所集第二十本上册)。其中说到《山海经》与邹衍的书,他从《周礼》疏中找到一条证据。

> 论早期谶纬及其邹衍书说之关系四:《周礼·春官》钟师疏曰:按异义,诗韩鲁说驺虞,天子掌鸟兽官……谨按古《山海经》邹

书云,驺虞,兽,说与毛诗同。按疏所谓"邹书"即邹衍书也。

虽然这条疏语,清人陈瑑(《说文引经考证》)、孙诒让(《周礼正义》)都另有解释。陈瑑以为"邹书"之"邹"字即是"驺"字,而"书"字乃"吾"字之讹;故"邹书"即是"驺吾"。按今本《山海经》之《海内北经》,确有"林氏国有珍兽……名曰驺吾"的记载。然而,我们细读《周礼》的疏语"《山海经》邹书云,驺虞,兽",这样的句子,如果上文的"邹书"是"驺吾"之讹,何以下二字却不讹?而且把它改正来读"《山海经》驺吾云:驺虞,兽"却是何等语意,岂不等于说"驺吾就是驺虞兽",反以奇异的名词来解释现有的名词,这算什么"疏"呢?因此我们以为陈瑑之说未必是。其次孙氏的解释,以为"邹书"二字是"周书"之讹,因为《逸周书·王会解》的"酋耳"就是山海经里的"酋牙","酋""驺""牙""吾",一声之转,故"酋耳"即"驺吾"而"邹书"即"周书"。按以"驺吾"当《周书》之"酋耳",始见于《山海经》郭璞注语,但郭注与贾疏是两回事,今《周礼》原文既无"酋耳"之文,而贾疏用《山海经》来证定"驺虞"是"兽"而不是掌兽之官则可,但又何必引出《周书》的"酋耳"疏解"驺虞"呢?即使他在这里是有意并举两书(《山海经》及《周书》)为证,但这《周书》亦无碍其为邹衍之书。何则?因为西汉之末,郑众在《周礼·夏官》注引"鄹子"四时改火之文;而后来马融注《论语》引用同样的文句,却说是出自《周书》。

《周礼·夏官》司"……四时变国火以救时疾",郑玄引郑司农说以鄹子曰:春取榆柳之火,夏取枣杏之火,季夏取桑柘之火,秋取柞楢之火,冬取槐檀之火。

《论语·阳货》"……钻燧改火",何晏《集解》引马融云:《周书·月令》有更火之文:春取榆柳之火,夏取枣杏之火,季夏取桑柘之火,秋取柞楢之火,冬取槐檀之火。

我们相信郑众读《周礼》时,《邹子》百又五篇尚存(见前考辨),所以他就直接引用《邹子》书作注。到了东汉,邹子之书已散佚,马融只

能转据《周书》了。《周书》中之有《月令》篇，后来蔡邕犹及看到(见《中郎集·月令论》)，但后出的《逸周书》，流传至今，连那篇《月令》也不见了。我们知道月令之文，与邹衍遗说有密切关系，如果与他有关系的著作会被辑入《周书》，则《周书》中显然保存有邹书了。《王会篇》记载的许多怪物，后人常用以与《山海经》的怪物相发明，相印证(见郝懿行《山海经疏》)，使我们怀疑那《王会篇》正和《山海经》一样，都是承受邹衍遗说影响的著作。现在我们看《山海经》的编次(《四部丛刊》本)是：南山经西山经北山经，东山经中山经，亦即"五藏山经"第一；海外南经西经北经东经，亦即"海外经"第二；海内南经西经北经东经，亦即"海内经"第三；大荒东经南经西经北经，亦即"大荒经"第四。这四部分，郝懿行认为第四部分(大荒经)是后人附搭上去的。

> 《山海经笺疏》第十四《大荒东经》题下注疏：郭注本目录云：此海内经及大荒经本皆进在外。案郭此言：是自此已下五篇皆后人所述也……今考本经篇第：皆以南西北东为序，兹篇已后则以东南西北为次，盖作者分别部居，令不杂厕，所以自别于古经也……

然而郝氏的考语虽根据郭璞注语，但显有抹煞原注的地方。依郭璞当时所知道的《山海经》原书是分作两部分，一部分是《五藏山经》和《海外经》，他以为那是刘歆时写进的另一部分，《海内经》和《大荒经》则是"皆进在外"的。(此"进"字，四部丛刊本作"逸"字，江侠庵《先秦经籍考》载有小川琢治的《山海经考》，即据"逸"字为说。其实，无论是"进"在外或"逸"在外，都可证明后二部分本非与前二部分在一起的。)质言之，依郭氏所知，刘歆时的《山海经》本没有《海内经》和《大荒经》，而郝氏却把原注腰斩了，独留下《大荒经》算作"皆进在外"，就显得是"上下其手"了。今由我们看来，郭注甚为可信。因为《山海经》中不但《大荒经》是"本诸《海外经》而加以诠释"的，即《海内经》也是这样，它的篇幅既少，而与《五藏山经》重复的地方却很多。因此我们怀疑现存的《山海经》之第三第四部分，原是第一第二部分之

另一版本;但因其残落太多,刘歆等人没有把它录取,所以自汉以来,“皆逸在外”。倘若准是而观,则所谓《山海经》的内容,本来只有《五藏山经》和《海外经》这两部分的结构了。我们上文引述《淮南子·时则训》所记的五位,依其所说的世界范围,差不多是包括四极之内的五州而言;这样大范围,可能不仅是“禹之所序九州”。然而据《吕氏春秋》的记载,禹之所序九州,其范围似亦不小,

《吕氏春秋·求人篇》:禹东至榑木之地,日出九津青羌之野,攒树之所,搢天之山,鸟谷青丘之乡,黑齿之国。

南至交趾桑朴续樠之国,丹粟漆树,沸水漂漂,九阳之山,羽人裸民之处,不死之乡。

西至三危之国,巫山之下,饮露吸气之民,积金之山,其(奇)肱一臂三面之乡。

北至人(令)正之国,夏海(晦)之穷,衡山之上,犬戎之国,夸父之野,禺疆之所,积冰积石之山。

但从大体看来,它的范围应有“中国”和“海外”的区别。这种区别的叙述,我们依据司马迁所看到邹子书的结构形式,它是:“先列中国名山大川通谷禽兽,水土所殖,物类所珍,因而推及海外,人之所不能睹”。换言之,邹子之叙述大九(五)州的方式,是先说中国而后推广及于海外。亦即先说五藏山经而后推广及于海外经;或则先说海内经而后推广及于大荒经。这种学说的结构形式与现存两种《山海经》(亦即皆进“在内”及“在外”的二种)完全相同。因此我们认为《山海经》是邹子之徒承袭邹衍的大九(五)州说而写的。在这些徒众之中所写成的《山海经》可能还不止现存的二种,可能和终始论一样而有种种不同的终始论,只是自汉以后,那些篇帙或存或佚,今所存者则不出乎这二种和纬书里的一些残文而已。

然而《山海经》一类的书,只可能是属于邹子学派的著作之一,但它们显然不即是邹衍的原著。因为司马迁同时读过《山海经》和邹衍所著的十余万言,若使二者有太多明显的类似点,他必然会在《孟荀列

传》或《大宛列传》中提起一笔,而不至于把《禹本纪》《山海经》和大九州分别来说。然则司马迁所看到的邹子书中的大九州是怎样的情形呢?我们细按他在《孟荀列传》中的叙述,似乎已很清楚,其实仍甚不易解。第一,他说"儒者所谓'中国'者,于天下乃八十一分居其一分",同时又说"中国名曰赤县神州,赤县神州内自有九州"。现在我们要问:"赤县神州"倘即是"中国",则中国内自有九州,这是小九州。如果"中国"于天下只居八十一分之一,岂不等于"小九州"中之一州?不然,就得说"中国于天下乃八十一分居其九分"。这点疑义,我们稽以桓宽《盐铁论》(《论邹篇》)以及王充《论衡》(《谈天》、《调时》,《难岁》等篇)的记载,仍难得满意的解答。

《盐铁论》五十三:邹衍疾晚世之儒墨不知天地之弘……所谓中国者,天下八十一分之一,名曰赤县神州,而分为九州,绝陵陵不通,乃为一州。有八瀛海环其外,此所谓八极,则天下际焉。

《论衡》卷十一:邹衍之书言:天下有九州,禹贡之上所谓九州也。禹贡九州,所谓一州也。若禹贡以上者九焉。禹贡九州,方今下九州也,在东南隅,名曰赤县神州。复更有八州:每一州者,四海环之……

又卷二十四:邹衍论之,以为九州之内五千里,竟合为一州,在东东(南)位,名曰赤县州。自有九州者九焉,九九八十一,凡八十一州。

他们把一州九州八十一州与所谓"中国"或"赤县神州"的关系始终弄不清楚。我们稽以王充在《对作篇》说"邹衍谓今天下为一州,四海之外,有若天下者九州"。这里所谓"今天下"倘即"中国"亦即"赤县神州",则中国显然居九分之一分而不是八十一分之一分了。不过桓宽和王充是否都看见过司马迁所谓"十余万言"的邹子著作?桓宽对于瀛海的说法曾添上"八"字,又添上"八极"一个名词。王充把小九州合为一州,又添上"五千里"的数目,这些都是《史记》所未载的,是否桓宽王充从邹子原书中得到的新材料?关于这问题是很难解答

的。因为我们前引《淮南·时则训》的五位,只记载东西南北中五极,但《淮南·地形训》中却于九州之外实载有“八殥”“八纮”“八极”。

《淮南子》卷四:九州之大,纯方千里。九州之外,乃有八殥,亦方千里。自东北方曰大泽曰无通,东方曰大渚曰少海,东南方曰具区曰元泽,南方曰大梦曰浩泽,西南方曰渚资曰丹泽,西方曰九区曰泉泽,西北方曰大夏曰海泽,北方曰大冥曰寒泽,凡八殥……八殥之外,而有八纮……八纮之外,乃有八极。自东北方曰方土之山曰苍门,东方曰东极之山曰开明之门,东南方曰波母之山曰阳门,南方曰南极之山曰暑门,西南方曰编驹之山曰白门,西方曰西极之山曰阊阖之门,西北方曰不周之山曰幽都之门,北方曰北极之山曰寒门。

我们细按《淮南子》的记载,有几点要提出质疑的。第一,“九州之大,纯方千里”,这个纯方千里之九州,仿佛是指那“小九州”,亦即中国或赤县神州。因为这九州之外,尚有八殥;而八殥之外,复有八纮;而八纮实际就是大九州之八州境土(详后文)。然则这个八殥是什么?依其所列举的,实际就是“八泽”。稽以《楚辞·招魂篇》,王逸在“倚沼畦瀛兮遥望博”句下注云:“瀛,池中也。楚人名泽中曰瀛。”因疑《淮南》所记八泽而称为“八殥”者,本即“八瀛”的假借字。原文当作“八寅”,(观同书《氾论训》“丹穴大蒙……奇肱脩股之民”高注云“皆八寅之域者也”;又《御览》三十六引亦作“寅”字,惟清河郡本《河图括地象》则作“夤”字。以文义推之,“寅”当为“演”,《淮南子》此文高注“殥犹远也”;按说文无“殥”字,小《尔雅》训“演”为“远”,恰与高注相同)如果八殥就是八瀛,则等于司马迁所谓“裨海”,仍算不得环其外的大瀛海了。这是桓宽的引述与司马迁的讲法不同之一。第二,淮南所称八极之名(《河图括地象》所言八极较详于此文,可以清河郡本对校),也是桓宽所特举出的,但司马迁却没有说到。今以《淮南》所举的八极之名而细按之,实际却只有东西南北称“极”一共四极;倘合以“中央之极”,却与《时则训》所记的是一样。其余所添的波母之

山(《大荒东经》作“皮母地丘”),不周之山(《大荒西经》作“不周负子”,《御览》五九引无“负子”二字),方土之山曰苍门(《河图括地象》作“绿苍之门”),编驹之山曰白门(《河图括地象》作“景白之门”)等等,既无“极”名;而且不周山本是“天柱”(见下引)而不是“极”,因疑此四山乃四柱山名(《河图》称八极为八柱),后因四柱与四极混称,故或称八柱或八极。而四柱与中央昆仑合为五柱,正仍“五行”之设计。第三,《淮南子》谓九州纯方千里。此一九州,当为“小九州”中之一州:而《礼记·王制篇》仍同此说,而曰“四海之内有九州,州方千里”此说虽稍异于王充所见之《邹子》,但无异于《淮南子》;而所称“四海”,亦无“八瀛”之名。因疑邹衍之创说,实本为五州,环以裨海,是为四海。四海之外,则有四野(四州),然后环以大瀛海,而为天地之际,亦即四极。

《淮南子》卷六:女娲炼五色石以补苍天,断鳌足以立“四极”……苍天补,四极正,淫水涸,冀州平,狡虫死,颛民生。

《列子》卷五:昔者女娲……断鳌之足,以立“四极”。其后共工氏与颛顼争为帝,怒而触不周之山,折天柱,断地维,故天倾西北……

四极四柱,或因八卦派之作者,混之为一,于是四时之外别立八风,而四极之名亦合四柱为八了。按;《尔雅·释天》只言“四风”;释地亦仅言“四极”。今稽以张衡疏云:“圣人明审律历,以定吉凶,重之以卜筮,杂之以九宫。”(《后汉书》五十九)这正说明了八卦派之改四时五行为“八”为“九”之过程。兹更证以《地形训》所列举之八纮,则知其本无异于《时则训》所列四极之地:

《淮南子》卷四,八纮亦方千里,自东北曰和丘,曰荒土。东方曰棘林曰桑野,东南方曰大穷曰众女,南方曰都广曰反户,西南方曰焦侥曰炎土,西方曰金丘曰沃野,西北方曰一目曰沙所,北方曰积冰曰委羽。

按《时则训》云:东方之极为"榑木之地(《御览》三十七引作"扶木之池"),青土树木之野"。扶木亦称扶桑,亦即八纮之东方桑野;"荒"者,草掩地之意。草掩之地,故又或称之为青土,亦即八纮之东北的"荒土"。又云:南方之极"自北户孙之外……南至委火炎风之野"。北户即"背户",亦即八纮之南方的"反户",委火炎风之野亦即八纮西南方之"炎土"。又云:西方之极"自昆仑绝流沙沉羽西至……石城金室,饮气之民,不死之野",疑此石城金室,即八纮西方之"金丘",亦即《吕氏春秋·求人篇》之"积金之山"与"饮露吸气之民"。一目国,《淮南子》列在西北,而《海外经》则列于《北经》。又:《时则训》云北方之极有冻寒积冰……漂润群水之野,与所谓八纮之西方相同。可知《时则训》的四极,差不多包括了八纮在内,因疑八纮是从四极分拆开来;犹如所谓八方之天乃从青阳朱明西颢玄冥之四天分开来一样(已见前章)。兹将八纮与四极的异同略为比较:

地形训之八		时则训之四极		吕氏春秋求人篇
方位	记事摘要	方位	记事摘要	记事摘要
东	棘林、桑野	东	扶木之地	榑木之地
东北	和丘、荒土		青木青树之野	青羌之野
南	都广、反户	南	北户孙	孙朴续樠之国
西南	焦侥、炎土		委火炎风之野	九阳之山
西	金丘、沃野	西	石城金室	积金之山
西北	一目、沙所		流沙沉羽	奇肱一臂三面之乡
北	积冰、委羽	北	积冰群水之野	积石(冰)之山
东南	大穷、众女			

四极实已代表了"东北""东南""西北""西南",因而八纮的土地就也是四极的土地;所余"国"与"民",因《时则训》所记不详,倘以《海

外经》(《淮南·地形训》亦同)稽之,也没有什么差异,例如"一目"之国虽载在《海外北经》,但北经既包括"东北至西北",故与八纮所记之"西北"相同;又"焦饶"之国载在《海外南经》(又书"周饶")但《南经》包括西南至东南,故亦与八纮所记之"西南"无异。更以《海外经》之编排的方式为准,亦疑邹衍之"先列中国名山大川通谷禽兽,水土所殖,物类所珍,因而推之及海外……"的原来叙述次序,也就是要从中国说至四极。其中叙述中国的名山大川通谷禽兽以及水土所殖物类所珍的东西特别详细,也就像现存的《五藏山经》一样;至于"海外",则似乎只列举一些奇奇怪怪的"国"与"民",本来没有分"州",也像现存《海外经》的情形。自经八卦派参与改编,用"九宫"法来区分那些地方而称之为大九州,每大州又模拟禹贡的形式再分为小九州,于是乃有八十一州的说法。然而,不特这八十一州,除了"中国"的九州可以数出它的名称以外,其余的七十二州,则始终没有人提起。虽然《淮南·地形训》载有"凡海外三十六国……"云云,若使这些"国"可当作"州",实际也只占它的半数;况且这三十六国还是抄自《海外经》的。而《海外经》所列诸国,不特其数不止三十六,且于东西南北,其国数目之多寡又不甚均匀。这种毫无根据的八十一分州,已够启人疑窦,尤其是从现存文献勾稽那大九州的名字亦或异或同,兹略为比较如次:

(一)《淮南子·地形训》

东南:神州,农土(《御览》一五七引作"晨土一")

南:次州,沃土

西南:戎州,滔土

西:弇州,并土

正中:冀州,中土

西北:台州,肥土(《御览》一五七引作"括州")

北:泲州,成土(《御览》一五七引作"济州")

东北:薄州,隐土

东:阳州,申土

(二)《河图括地象》(《后汉书》五十九《思玄赋》注引)

东南:神州,晨土(稍异)
南:印州,深土(异)
西南:戎州,滔土(同)
西:弇州,开土(开或即并)
正中:冀州,白土(稍异)
西北:柱州,肥土(括或是柱)
北:玄州,成土(异)
东北:咸州,隐土(异)
东:阳州,信土(申信音同)

以上大九州之名,或因文字之"音"与"形"之相近而互异,但如"印州深土"与"次州沃土"以及"薄州"与"咸州"之互异,则难以文字求之了。(《御览》三四四引《河图》云西海之中又"流州",不知此名何所属。)《海外经》所列者三十九国,则《淮南》所称三十六国并非确数了。州的名称不同,国的数量各异,我们怀疑这都是先秦流传下来不同的说法。说法既自不同,自然难认为一家之言,亦更难认作邹衍的原说了。倘更从九州四极的面积看来,又显得"言人人殊"。倘依王充之说,神州之内五千里(《周礼·职方疏》,《礼记·曲礼疏》,《文选·魏都赋》注引《河图括地象》谓"昆仑东南地方五千里,名曰神州。"或为王说所本),其他各州想亦相同;则大九州全部不过四万五千里见方,这该是最起码的数字了。王制称小九州内,每州各方千里,则神州共方九千里,倘若他州与之相同。则大九州共方八万一千里,这数字已较涨大。《吕氏春秋》所载,却又不同:

> 《吕氏春秋·有始览》:凡四海之内:东西二万八千里,南北二万六千里(又类聚四引河图所记与此同)……凡四极之内:东西五亿有九万七千里,南北亦五亿有九万七千里。

这里四海之内的数目差不多大了三倍;开元占经(四)引洛书则谓"四海东西九十万里,南北八十万里",则又扩大了数十倍。是否连那

"海"的面积也算在内,不得而知;其余四极的幅员,各书所记的尤为参差不一:

> 《海外东经》:帝命竖亥步自东极至于西极,五亿十选九千八百步……一曰:禹令竖亥,一曰五亿十万九千八百步。
>
> 《淮南子·地形训》:禹乃使大章步自东极至于西极,二亿三万三千五百里七十五步,使竖亥步自北极至于南极,二亿三万三千五百五十里。
>
> 《诗含神雾》:天地东西二亿三万三千里,南北二亿一千五百里(《海内东经》注引,并见《御览》三十六引)。
>
> 《河图括地象》:极广长,南北二亿三万三千五百里,东西二亿三万三千里(《周礼·大司徒》疏引)。

此种莫可究诘的数字,我们不拟多引;但有一点特别值得注意的观念,就是他们已经觉察到"地"是椭形的。《楚辞·天问》云:"东西南北,其修孰多? 南北顺椭,其衍几何?"虽然唐朝人对这问题无法答复:

> 《柳柳州集·天对篇》:东西南北,其极无方,夫何鸿洞而课校修长? ……茫忽不准,孰衍孰穷?

但是"天问"作者,或即是屈原,他那时代即注意到这问题,却是事实;可见那时人之天算之学,比后世文学家要高明得多。《史记》称屈原曾到过齐国(见《史记》卷八十四),而《说苑》还说他到过燕国(见《说苑》卷八)。屈原与邹衍同时,这是没有什么疑问的;至于他曾否受燕昭王的邀请,则只能当作次要的传闻。不过他既与邹衍同时,又亲到过齐国,我们相信他必然得闻邹衍的绪论。所以他的作品,有的可以印证邹衍九州说的原形。现存的离骚篇,颇夹杂《山海经》里的神话传说,使我们相信他已找到了和邹衍同样的典据,不过他的思想较接近于荐绅先生,所以使用那些典据,颇有保留。尤其对于开天辟地

的远古传说,处处表示他的疑问而并载于《天问》篇中。虽然我们未能遽把《天问》看作他对“谈天衍”而发的一连串问题,但其中牵涉到邹衍学说的问题却不在少数。现在我们读《离骚》的“思九州之博大兮,岂唯是其有女?”好像他已听到了大九州说。但我们证以《天问》篇的“洪泉极深,何以填之?地方九则,何以坟之?”一段问到夏禹治水以后的事,就了解他所谓“九州”,仍指禹贡上的九州,是小九州而非大九州。故于“九则”之下,即接以“九州安错,川谷何洿;东流不溢,孰知其故?”显然这九州只是邹衍理想中的“神州”。至于神州以外是否还有八州?我们却找不到他的证据。如果他当时亲听过那样奇怪的大九州,何以不提出质问呢?

总而言之,我们怀疑那依据阴阳五行原理来解释方舆的邹衍,他的遗说本来于中央之外,是以“四极”对应“四时”。在四极之中虽罗列许多名山大川通谷以及人神禽兽草木之名,但其始未曾区判为若干州,后来经过燕齐间的后继者用八卦九宫之数来排列,既把四时分作八风,又把海外若干国说成八州。然而那些“国”如何分配于八州,因无遗存的文献可据;但以现有的《山海经》,尤其是《五藏山经》和《海外经》,或《海内经》和《大荒经》来检核,显然其中只以东西南北中为提纲,从而列叙各国之所有物怪,而毫无大九州之迹象可寻。这情形,分明见“大九州”与“列国”之说,本不是同一系统的著作,而这两种不同的著作,我们认为《山海经》的记述方式,尤近于邹衍的原形。它不但不说有九州,且在海外四极之地,皆只记句芒、祝融、蓐收、禺疆(或即玄冥)四神,也并不似《淮南子》所记的四极,于此等四神之上又益以太昊炎帝少昊颛顼四帝。

《海内南经》:地之所载,六合之间,四海之内,照之以日月,经之以星辰,纪之以四时,要之以太岁。神灵所生,其物异形,或夭或寿,唯圣人皆通其道。

海外自西南陬至东南陬者,(以上诸语疑是编校者的序语,而《列子·汤问篇》却引作“大禹曰”)……南方祝融,兽身人面,乘两龙。

《海外西经》:海外自西南陬至西北陬者……西方蓐收(疑下缺四字)左耳有蛇,乘两龙。

《海外北经》:海外自东北陬至西北陬者……北方禺彊,人面鸟身,珥两青蛇,践两青蛇。

《海外东经》:海外自东南陬至东北陬……东方句芒,鸟身人面,乘两龙。

因为在《海外经》编写时代,如果已有大九州或"帝""神"之说,他们很可以在海外南西北东四经之首系以"自西南戎州至东南神州""自西南戎州至西北括州""自东北薄州至西北括州"……等语;而每经之末亦当云:"西方之帝少昊,其神蓐收……""东方之帝太昊,其神句芒……"等语;而今则皆无之。又,《山海经》除《大荒经》以外,其叙列皆从南而西而北而东。此种叙列方式既异于以"东方木"开始的四时派的形式,亦异于"北方水"开始的五行派的形式,我们怀疑这是南方楚人的记述。至于大九州说者,以中国神州居于大九州之东南,别以冀州居大九州之中央,这又与那以神州在昆仑东南之说不同。纬书以昆仑居天地之中,若使昆仑不是冀州,则这两个"中央",便要发生冲突;如要不冲突,就只有各说各的,而分成二派之"说"了。而且这个冀州,虽不可能就是禹贡上的冀州,但说者竟联想"冀州"居天地之中,我们亦疑其为北方冀州人的创说。冀州于战国时代为燕赵之地,然则大九州说乃出于燕赵之人之口乎?这些问题,虽无从断定,但亦从而可知大九州以及《山海经》之二说都不可能是邹衍的创说,而是各地的继起者推演他的遗说写成的作品。至于作品内容,则可能是邹衍用过的材料,而且那些材料本不是邹衍一人杜撰的东西。因为《庄子·逍遥游篇》早就说过:"齐谐者,志怪也。"而《孟子·万章篇》甚且以舜瞽叟的故事亦视为"齐东野人之语"。因此我们相信邹衍当初列述中国名山大川而推及海外,那些"人之所不睹"的物怪,大概就是取材于既有的齐谐以及齐东野语。所以荀卿竟斥之为"闻见杂博,案往旧造说"。我们倘稍注意于他的"造说",除现存于《山海经》里的一些物怪之外,尚有极可疑的是:司马迁对邹衍学说的总评忽然会联想到"伊尹负鼎

说汤”的故事。这故事在《吕氏春秋》里有很详细的记载：

《吕氏春秋·本味篇》：汤得伊尹，祓之于庙，爝以爟火，衅以牺猳，明日设朝而见之，说汤以至味。汤曰：可为乎？对曰：君之国小，不足以具之；为天子然后可。夫三群之虫……臭恶犹美，皆有所以。凡味之本，水最为始。五味三材，九沸九变，火为之纪……若射御之微，阴阳之化，四时之数……流沙之西，丹山之南，有凤之丸，沃民所食……指姑之东，中容之国，有赤木玄木之叶焉。余督之南，南极之产有菜，其名曰嘉树……饭之美者，玄山之禾，不周之粟……水之美者，三危之露，昆仑之井……非先为天子，不可得而具。天子不可强为，必先知道……天子成，则至味具……

综观《本味篇》文，颇与邹忌之鼓琴干齐威王者同(见《战国·齐策》)，然而诱惑诸侯为“天子”的用意则昭然若揭，显是战国说客惯用的口气。今按其说“味”，先以阴阳五行为经纬，而后又结之以“道”。然则所谓“道”者，当指阴阳五行之道了。中间列述“水土所殖”与“物类所珍”，亦与司马迁所见邹衍的遗说相同；而所指地名虽与《山海经》所载者或同或异，但今本《山海经》既颇残缺(例如南山经缺一山，次三经又缺一山，西山次三经亦缺一山之类，详见郝氏《笺疏》)，亦难据以勾稽其所未备者。因此我们怀疑像《本味篇》之类敷陈物怪，也可能是邹子十万余言中侈言大九(五)州之一节目。

依照我们以上的考察，邹衍之以“阴阳五行”推论“舆地”构想，似是以昆仑山为天地的中心点，为地下通往天上的主柱，如一些传说一样：

《河图括地象》云：“昆仑山为天柱，气上通天。”(《唐类函》引)又云“昆仑山者，地之中也，地下有八柱，柱广十万里……名山大川，孔穴相通。”(《初学记》五引)

《淮南子·地形训》云：“昆仑墟中有增城九重，其高万一千

> 里一十四步二尺六寸。……旁有四百四十门,门间四里,里间九纯……昆仑之丘,或上倍之,是谓凉风之山……或上倍之,是谓县圃……或上倍之,乃维上天,登之乃神,是谓大帝之居。
>
> 《山海经》:“昆仑之丘,是实为帝之下都,神陆吾司之。其神状:虎身而九尾,人面而虎爪。”(《西山经》)又云“昆仑之墟,方八百里,高万仞……面有九门,门有开明兽守之。”又云“开明兽身大类虎而九首,皆人面,东向立昆仑上。”(《海内西经》)

这些传说,显出一源。其间或详或略,都只是记述上的问题。倘稽以《楚辞·天问》“昆仑县圃,其尻安在?增城九重,其高几里?”,便知道原来传说并不似《淮南子》所记述的那样详细。并且我们还怀疑这传说在秦始皇生前尚不十分流行。因为《史记》极言秦始皇急欲求仙,听从方士的传说,只向东海上找仙山,始终不去西北找那昆仑县圃。分明这在时代上是极有问题的传说:甚至晚至司马迁时代,他还不信有昆仑(见《大宛传》);而且他的那位“今上”,向西北追求的只是骏马,而不是天柱。这就使我们相信,邹衍当时的构想,亦不如此;而四极之四山是为四柱,如波母不周之类(见前引)。这四柱山就像亭子的四柱,上顶着天。所以“明堂”的结构即仿照此意而为之。四柱之外有四海,环着四野。四野各有其主神,如青阳朱明之类。这些主神本即气候的象征,而性质则适合于水火木金土而从中运之以阴阳之气,于是天地合德而生万物。不过,他的这点阴阳五行说,很早便被润色,就像昆仑九门,经过润色之后便有四百四十门一样:四野连及中国,乃变为九州;而四极四柱又混为八极或八柱,而四海也就增大为八瀛了。弃去“五”之数而用“九”,正是八卦九宫之遗说:

> 《五行大义》卷一九宫数:《黄帝九宫经》云:戴九、履一、左三、右四、二四为肩,六八为足,五居中宫,总御得失,其数,坎一,坤二,震三,巽四,中宫五,乾六,兑七,艮八,离九。
>
> 又宫惟有九,不十者,八方与中央,数终于九,上配九天。九星二十八宿,下配五岳四渎九州也。

显为卜筮巫觋的玩意儿而非候星望气,深观阴阳消息,明习律历者的论调。

结 论

我们依据前面所作的了解,得到下面的几点结论:

(一)邹衍是战国时代,周显王至周赧王,亦即西纪前约 345 年至 275 年之间人。他的显名乃在孟子之后,约当齐宣王的晚年。曾经应用其在音律和气象方面的知识,编排一种诸侯王适用的历书,配以一年四季应推行的政治方案的理论根据:是儒家的仁义和墨家的节俭的理想。因为方案内容与季候相配合,他便利用古代的巫术信仰,扩大为自然神道,以为顺这计划而施政就会得到休征;如或不然,则将有灾祸。在这休咎变应之中,他引述了过去的许多神话以及候星望气者的传说,以为佐验。虽然他在神话传说方面,未必得到当时知识界的谅解,但他在律数和测候方面的系统叙述,当时的知识分子却没有一个能胜过他的,因而得到"谈天衍"的外号。亦可说他是最早的自然理论家,而他亦即以此专长而闻名于诸侯。但在齐湣王的时代,这个十分骄傲的君王,对于一般知识分子甚不客气,因此邹衍离开了齐国,游说于梁赵之间,最后到了燕国。那时燕昭王正在招聘贤者,凡是能使他富国强兵而有利于伐齐雪耻的客人,一概加以热烈招待。邹衍曾应用吹律测候的知识对燕国农业做过改良工作。其时齐秦两国的国王,都有帝制的企图。邹衍在燕,看到这种情形便又应用他的自然律来推算真正可以受命而帝者。他定下了五帝德,认为可代周而帝者,当属于"水德"之王。而水德,在五行的方位上,恰好是北方,暗示燕昭王将可应运而起。我们相信当燕昭王联合六国攻下齐国的七十余城时,邹衍的学说当风靡一世。然而不久,燕昭王死,惠王继立,他对父亲一辈的客人本来不大信任,以致在军事上反胜为败,连什么希望都破灭了时,而邹衍的学说既已不得实现,又加以他是个齐国的人,可能因此被捕下狱,而得个荧惑诸侯的罪名。我们从历史上看:自周的苌弘死后,因

术数而致死的人,几乎每个朝代都有。不过邹衍在当时的名气很大,而学习他那一套术数的人亦较多。自他不得善终,遂使天下游士各怀戒心,便变化他的学说,把卜筮的术数来改造他的天文术数,而且极力避免用他的名字来传播自然神道的学说。于是,他的姓名忽被埋没,而他的学说,也被推演得越来越复杂了。

(二)邹衍的著述,因为从他死后,他的姓名便与他的学说失去联络。许多人承袭他的绪余,向各面作各种的推演,所以自战国末期流传到汉武帝正式写书兴学的时候,类似五德终始的理论,即有种种不同的记载。汉朝得到的那些记载,大抵是从两方面流传下来的:一方面是由燕齐海上方士于战国末年流传到了关中,颇为秦始皇所采用,以后又由一些明于律历的人把它转译为汉世的著作。另一方面则由关东地区的学者替它保存而后写定于汉文帝至汉武帝的时代。在秦朝的这一部分,我们相信,有的被采辑于《吕氏春秋》。在关东这一部分,有的被辑于《管子》、《淮南子》;但它完整的被称为邹衍的遗书,据司马迁所看到的有十余万言。其篇名之可知者有称为《终始大圣》的,有称为《主运》的,其内容大要是说的阴阳五行转移的道理与大九州的记述。这些著作,经过刘向刘歆父子的编校之后,被区分为两种:一是《邹子》四十九篇,一是《邹子终始》五十六篇。这一百零五篇的作品,是否即司马迁所看到的十余万言?而司马迁所看到的十余万言,是否即邹衍的原著作?关于这两点疑问,证以汉世流传的先秦诸子书,如《管子》、《荀子》等等,可信它内容是很驳杂的,甚至连司马迁所看到的,刘向刘歆所编校的,亦是一些杂驳的书。这种书,在西汉齐学盛行的时候,又与所谓今文经师的学说相混合,尤其阴阳五行变异部分,化为正统的儒书而流传,到了东汉,一变而为谶纬之书,再变而为道教之书。到了那时候,我们可以说:西汉经师的学说都已经散乱而变形变质,则邹子之杂驳的遗书就更其被混淆得只剩一鳞半爪了。所以自东汉以下,被人承认是邹衍遗说之正宗的,只有大九州之一说。但东汉人所提出大九州的材料又不过是司马迁所记下的几句,亦即东汉人不能在《史记》之外更找到一点新鲜材料,因此我们有理由相信,驳杂的《邹子》百余篇到了东汉已经散佚。这种散佚,有的是被夹杂于东汉以

下新编的杂书例如《春秋繁露》,《大戴记》等;有的,根本就消灭了。

(三)邹衍的学说,最基本的似乎就是他的宇宙论,他的宇宙论是一元的,是一个由阴阳二气化生为水火木金土五种所混成的实体。这个实体包括天与地,天上有五星,地下有五行,天上有列宿,地下有州域。依他的看法,这天上与地下是相连的。地下有五山,算是天柱,而中央的一柱,名曰昆仑,中国乃在昆仑之东南方。其余四柱,分处四野,四野之间都有"裨海"环之,不相连续。而大瀛海则环于四海之外。大瀛海的边际,就是天的边际,亦称四极。所以在四极之内者,就是他所想像的世界。这世界分配于五行,土在当中,四面为东方木,西方金,南方火,北方水。这是五位合于五行,而五行既属于阴阳二气,所以在阴阳二气之一消一息之间,由水化成木,木化成火,火化成土,土化成金,金化成水,水又化成木,如是循环,周而复始。当化成水时,阴气在上,阳气在下渐渐向上生长,如水下之根荄,渐长成木,故木为少阳之气。这少阳的化生过程,以时间(时)讲,称为春天,以空间(位)讲,就是东方。少阳状大乃成太阳,其时为夏,其位在南。同时阴气便相对地消沉于太阳之下。太阳为火,故由少阳而太阳亦即由木而火,木变为火同时即销毁成为炭灰而归于土。土是阴阳二气之和,亦即阳消阴息的交叉点,其时在夏末,其位在中央。过了这中央交叉点,阴气开始生息,化而为金,金是少阴之气所化生的,其时为秋,其位西。少阴之气益盛而化固体为液体则又变成水了。水是太阴之气所化成的,其时为冬,其位在北方。太阴到了阴极而消的时位,同时也是一阳复始的时位。他认为整个宇宙就因阴阳消息而有时位上的不断循环。并验以五星的伏见,斗柄的转移与季候的更易,而演成他的终始论。然而时位依五行移转的过程,又不只化生这个世界,而世界上亦依同理而化生了五木五虫……等等。例如榆柳,枣杏,桑柘,槐檀;鳞虫,羽虫,毛虫,介虫,这是大类;更从而细分之,则有万物。他不但把五木五虫配于四时,同时还把它们列成五位。五位见于州域,因之各州生物各有它的特殊的总类为其统领。我们相信《山海经》的前身,当是邹衍从这方面发展下来的方舆纪要,但后来原文残落,由一些方士摭拾残余,才补缀成现在的样子。邹衍最注意的该是方位之中央而为倮虫之

类所统辖的中国。他认为倮虫之首脑是人,而人之首脑是圣人,因此圣人有资格统治中国万物。这是就"位"上说的;倘以"时"言,圣人也得依五行转移的原理来统治万物。这种原理,就是他的五德终始大圣之论。依他据这原理来推论,他那个时候,应该由一个在北方合于水德的王起来统治中国。他之起来,必有水德的符验;起来之后,在施政上,也应该依水德来改正朔,易服色,如同后来秦始皇所实行的。

旧文新刊

孟子《春秋》说微

刘异　著

孔子作《春秋》，七十子多未闻，虽属子夏，（见《孝经·钩命决》）要旨口授，不能赞一辞，是以西河设教，绝无论列，纵有所述，当亦因戾时弗敢记，微言大义，不待秦火，已乖觉而不易闻矣。

自后言《春秋》者，厥维庄孟。庄生学本子夏，（《史记·儒林传》："田子方受业于子夏。"韩愈《送王秀才序》："子夏之后有田子方，子方之后流而为庄周。"阎若璩《困学纪闻注》："方侍坐魏文侯，自称其师东郭顺子，为真人为天人，正庄周所宗尚者，由此类推，则庄子《春秋》之说亦必有所本。"）身通六经，"《春秋》经世先王之志，圣人议而不辩"，（《齐物论》王先谦《庄子集解》引成元英云，《春秋》者时代先王三皇五帝志记也，谓有年时，以经纬世事，非孔子所作《春秋》。其说迂曲，且何以解于《天下》《天运》之《春秋》乎？）及"《春秋》以道名分"（《天下》）诸语，非钩深探赜，洞烛《春秋》之旨，不能诂论如此之精。漆园超世，固传内圣之学者，于外王之道，多置不议，后世所闻，仅此鳞爪，甚可惜也。

孟子之学，出《诗》与《春秋》，而于《春秋》之义，犹多阐发，综其所言治道，大半从《春秋》融冶细绎而出，如崇仁义称尧舜诸大耑，尤为《春秋》之微旨。篇中所举《春秋》诸义，皆极深研几，广大精微而不可

闻者也。治《春秋》者，非先明孟子之言，不足以识《春秋》之真谛，尤不足以知三传之得失，是航海而无楫也，因撮其显而易见及直说经旨者，申而论之，以为司南。

名曰微者，司马贞谓“《春秋》有微婉之辞”（《史记·十二诸侯年表》索隐），颜师古谓“释其微指”，（《汉书·艺文志》注）窃附左、铎、张、虞之例耳。

梁惠王

仲尼之徒，无道恒文之事者。

荀子曰：“仲尼之门，五尺之竖子，言羞称五伯，是何也？曰：然，彼诚可羞称也。齐桓，五伯之盛者也，前事则杀兄而争国；内行则姑姊妹之不嫁者七人。闺门之内，般乐奢汰，以齐之分，奉之而不足。外事则诈邾袭莒，并国三十五，其行事也，若是其险污淫汰也。彼固曷足称乎大君子之门哉！”（《仲尼》）董子《春秋繁露》引之，谓“为其诈以成功苟为而已矣”（《对胶西王》“越大夫不得为仁”）。案此语孟荀并举，董生重述，观其辞之深切著明也，必师门相传，家法如是，董生引柳惠伐国不问仁人，谓见问而尚羞之，其严峻为何如乎？然《论语》有“微管”之叹，且高其功民到于今受其赐，《春秋》于齐晋事迹，笔之特详，于恒文霸功，与之亦数，孟子亦曰“其事则齐桓晋文”，是仲尼既称道之矣，其徒又焉得无道之者哉。岂知《春秋》据乱而作，借事明义，崇王道，黜霸功，记桓文者，非称桓文也，皆假桓文之事，以拨乱而张法耳。齐桓救邢，城楚丘，城缘陵，均讳之，均实与而文不与，传言“上无天子，下无方伯，天下诸侯有相灭亡者，桓公不能救，则桓公耻之”。桓公灭谭灭遂诈邾袭莒并国三十五者，岂能耻不救哉？此《春秋》新王救亡之义，托之桓公也，所谓载之空言不如见诸行事之博深切明也，所谓不得已者已之而已也。他如齐桓盟葵丘，书日以危之，伐郑书围以恶之，晋文盟践土，书日以著其谲，书天王狩于河阳，为不与再致天子，均恶而贬之矣，岂真称桓文哉？《论语》谓“晋文谲而不正，齐桓正而不谲”，此

孔子论二霸之总评,皆讥而非称也,孔子不称,而谓其徒称之乎?

其称管仲者,以其九合诸侯,不以兵车也,不至披发左衽沦为夷狄也。不然何以尝讥其"器小",鄙为"不俭""不知礼"?非以其止于霸功,不足语与王道与。故曾西曰:"管仲得君如彼其专也,行乎国政如彼其久也,功烈如彼其卑也",观"管仲曾西之所不为",可以知仲尼之徒矣。孟子"不为管仲"者也且曰"以力假仁者霸",曰"五霸假之也",曰"五霸者三王之罪人也"。言仁政者,岂称假仁乎?言王道者,岂称三王之罪人乎?孟子不称,而谓仲尼之徒称之乎?然孟子间亦及之,《春秋》亦详书之,假事言治,穷于辞耳,岂真称之哉。董生碔砆美玉之比,可深思矣。

滕文公

夏后氏五十而贡,殷人七十而助,周人百亩而彻,其实皆十一也,彻者彻也,助者藉也。

赵岐曰:"民耕五十亩,贡上五亩,耕七十亩者,以七亩助公家,耕百亩者,彻取十亩以为助,虽异名而多少同,故曰皆十一也。"孟子答白圭二十而取一曰:"欲轻之于尧舜之道者,大貉小貉也;欲重之于尧舜之道者,大桀小桀也。"赵谓"尧舜以来十一而税,足以行礼,故以此为道"。可见十一而税,古昔圣帝明王之所同也。宣十五年初税亩,《公羊传》曰:"古者十一而税,十一者天下之中正也,多乎十一,大桀小桀,寡乎十一,大貉小貉,十一行而颂声作矣。"与孟子语同。(《尚书大传·多方篇》亦同)何氏曰:"颂声者太平歌颂之声,帝王之高致也。《春秋》经传数万,指意无穷状,相须而举,相待而成,至此独言颂声作者,民以食为本也。夫饥寒并至,虽尧舜躬化,不能使野无寇盗,贫富兼并,虽皋陶制法,不能使强不陵弱"。斯又隐摭孟子语以释传矣。《春秋》用殷制,《王制》"古者公田藉而不税",郑注"藉之为言借也,借民力治公田,美恶取于此,不税民之所自治也。"

《说文》:"殷人七十而耡,耡藉税也,从耒助声。"字亦作助,助与

藉古同声。孟子言“耕者助而不税”,又引龙子曰:“治地莫善于助,莫不善于贡。”不仅取《春秋》之制,其旨亦与讥初税亩同。

然则孟子、公羊之说,果何本乎?曰本之孔子。《国语》“季康子欲以田赋,使冉有防诸仲尼,仲尼不对,私于冉有曰:‘求来!汝不闻乎?先王制土,籍田以力,而砥其远迩;赋里以入,而量其有无;任力以夫,而议其老幼。于是有鳏、寡、孤、疾,有军旅之出则征之,无则已。其岁,收田一井,出稯禾、秉刍、缶米,不是过也。先王以为足。若子季孙欲其法也,则有周公之籍在矣;若欲犯法,则苟而赋,又何访焉!’”(《鲁语》下)冉有在孔门四科中,居政事之首,习财赋之学,(《先进》:“方六七十如五六十,求也为之,比及三年,可使足民”。季氏孔子告之曰“闻有国有家者,不患寡而患不均,不患贫而患不安”。及为季氏聚敛,为子华之母请粟,皆求习财赋之证)孔子告以周公籍田之法,为古利民之制,非孔子所创,孟子公羊皆本孔子之说可知矣。哀十二年用田赋,《公羊传》言“讥始”,《论语》:“哀公问于有若曰:年饥,用不足,如之何?有若对曰:‘盍彻乎?’曰:‘二,吾犹不足,如之何其彻也?’对曰:‘百姓足,君孰与不足?百姓不足,君孰与足?’”则鲁之税制,自宣至哀,以十二矣。哀时季氏专鲁,《论语》:“季氏富于周公,而求也为之聚敛而附益之。子曰:‘非吾徒也。小子鸣鼓而攻之,可也。’”(《孟子·离娄》亦引之)

足见孔子平日政治学说,于道国财用,根据节用爱人之定理,取十一而税之制,为门人所习知,故有若对哀公,能深切言之,孔子于冉求,则痛疾之,而孟子公羊之说,必孔门所传授,愈足以证明矣。

> 世衰道微,邪说暴行有作,臣弑其君者有之,子弑其父者有之,孔子惧作《春秋》。《春秋》天子之事也,是故孔子曰:“知我者其惟《春秋》乎,罪我者其惟《春秋》乎?”

赵岐曰:“世衰道微,周衰之时也,孔子惧正道遂灭,故作《春秋》,因鲁《史记》,设素王之法,谓天子之事也,知我者谓我正纲纪也,罪我者谓时人见弹贬者,言孔子以《春秋》拨乱也。”案此为孟子述孔子作

《春秋》之因,及《春秋》之特性,与孔子自论《春秋》之果也。董子曰:

> 周衰天子微弱,诸侯力政,大夫专国,士专邑,不能行度制法文之礼。诸侯背叛,莫修贡聘,奉献天子,臣弑其君,子弑其父,孽杀其宗,不能统理,更相伐锉以广地,以强相迫,不能制属。强奄弱,众暴寡,富使贫,并兼无已。臣下上僭,不能禁止。日为之食。星陨如雨。雨螽,沙鹿崩。夏大雨水。冬大雨雪。陨石于宋五,六鹢退飞。陨霜不杀草,李梅实。正月不雨,至于秋七月。地震。梁山崩,壅河三日不流。昼晦,彗星见于东方。孛于大辰。鹳鹆来巢,《春秋》异之。以此见悖乱之征。孔子明得失,差贵贱,反王道之本,讥天王以致太平。(《王道》)

此孔子见人事天道之穷,惧祸乱之靡止,而群伦之沦亡,本其栖栖皇皇悲天悯人之怀,蕲拨乱而反之正,《春秋》之作,岂得已哉?

夫以匹夫操制作之权,握赏罚之柄,是非二百四十二年之中,以为天下后世仪表,贬天子,退诸侯,讨大夫,进善诛恶,以达王事,岂非天子之事乎?公羊家素王之义,杜预引子路欲使门人为臣,孔子以为欺天,而谓仲尼素王非通论,(《左传集解》序)又何以解于孟子天子之说乎?此赵氏所以引公羊家言以解之也。不独赵氏,胡安国《春秋传》曰:

> 仲尼作《春秋》,以寓王法,惇典庸礼,命德讨罪,其大要旨天子之事也。知孔子者,谓此书之作,遏人欲于横流,存天理于既灭,为后世虑至深远也。罪孔子者,以谓无其位而托二百四十二年南面之权,使乱臣贼子禁其欲而不得肆,则戚矣。

如所谓大要旨天子之事,无位而托南面之权,果有异于素王乎?不独胡氏,朱子訾胡氏者(《语类》"胡氏《春秋传》有牵强处"),而于此注,亦不能不引胡氏之说,且以《春秋》为一治(见《孟子集注》),继周室东迁之一乱,以匹夫而负天下治乱之责,与素王又何异乎?儒者讥

公羊家素王之说，而不疑孟子天子之义，此所谓知二五而不知一十者也。

孔子手订六艺，五经皆述，《春秋》独作，以垂暮之年，忧世之心，综集千圣之大法，因革损益，取其精微，垂为百代之良规，舍是则拨乱莫由，太平莫致，大同莫期，所谓由百世之后，等百世之王，莫之能违也。后有圣者，不欲平治天下则已，如欲平治天下，岂能舍《春秋》之教哉？《公羊传》曰："制《春秋》之义，以待后圣，末不亦乐乎尧舜之知君子也。"其知我其惟之旨与。《传》又曰："定哀多微辞，主人习其读而问其传，则未知己之有罪焉尔。"

何氏谓："孔子畏时君，上以讳尊隆恩，下以辟害容身，慎之至也。"人又何能罪孔子哉？不知定哀多微辞，其他则较鲜矣，故又言"其词则丘有罪焉"。盖辞有义例，皆无虚加，既不直笔，又不记事，非作史之体，而窃取其义，贬绝讥称，或不易喻，又或不能无失，此所以自引为罪耳，其罪我其惟之旨与。至于乱臣贼子，知惧则不能罪，不惧又不知罪，且本《春秋》之所诛，岂反计其罪我乎？若后世一孔之儒，訾为僭妄，鄙为断烂，视为爰书，皆有所蔽而不知《春秋》，更不足言罪也。《春秋》天子之事，制作之业，良匪易易，知我罪我，圣人情见乎辞矣。然惟孔子能自言之，亦惟孟子能述而传之。

> 昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄，驱猛兽，而百姓宁，孔子成《春秋》，而乱臣贼子惧。

《春秋》一大乱之世也，定、哀一乱极之时也。孟子历叙天下一治一乱之运，而以《春秋》当一治何哉？非谓《春秋》有拨乱之功与。抑洪水兼夷狄，驱猛兽，事也，笔则笔，削则削，约其辞而旨博，文也。孟子论治乱剥复之道，而以空文当事实何哉？非谓《春秋》假文以经世乎？天下百姓宁，治之隆也，乱臣贼子惧，心之制也，孟子以之拟治平，非谓《春秋》有反正之效乎？尧舜禹汤文武周公，在位之圣也。孔子布衣，在庶之民也，孟子以之继圣治，非以《春秋》为素王之业乎？洪水夷狄猛兽，异类之害也，乱臣贼子，同类至亲相残也，其祸之迫而烈，更有

甚于洪水猛兽矣。圣人不能救,则圣人耻之,此孔子所以必作《春秋》诛乱臣贼子,而使之惧也。乱贼惧而国治,国治而天下平矣。然则何惧乎?《传》曰:"君亲无将,将而必诛。"鲁牙成杀械而将尔,为讳季子之诛兄。陈招杀偃师而将尔,贬称公子而不弟。翚弑隐公,踊夺公子于四年。庆杀闵般,外系仲孙于齐国。赵盾不讨贼而书弑,则凡容贼者知惧矣。许止不尝药而为杀,则凡推刃者知惧矣。《传》曰:"君杀臣不讨贼,非臣也,子不复仇,非子也。"《易·文言》曰:"臣弑君,子弑父,非一朝一夕之故,其所由来者渐矣,由辩之不早辩也。"使乱贼知惧,不待其萌而绝之,则辩之于早矣。惩往以警来,彼不敢以生乱,我何乱之不弭?此防微杜渐之道也。是故董狐南史,冒刃奋笔,赵崔之伦,秉政行权,杀之如一孤雏,容之如一蚤虱,犹未如之何,而有天乎无辜之痛,其惧有如是之甚者。《春秋》文深而法严,尤非执简者所可拟,乱臣贼子亦人也,不能无人心,而谓有不惧者乎?孔子惧乱贼而作《春秋》,臣子惧《春秋》而已其贼乱,以惧起惧,此因果必然之势也。

或曰,《春秋》成而乱臣贼子惧,何后世仍有乱贼邪?岂知孔子能使乱贼惧,而不敢必乱贼绝,乱贼虽不能因《春秋》绝,而不能不因《春秋》惧。《春秋》贼不讨不书葬,责无臣子,言乱贼人人当讨,人人得诛,不待士师也。人犯天下之共诛,虽至愚极凶悖,有不动于中者乎?且《春秋》辞也,待世见诸事者也。乱贼所惧者事也,不仅辞也。《春秋》之法不行,孔子其如乱贼何?然自孔子昭此义,孟子复揭而出之,使人人皆有乱臣贼子四字,横于心而悬于目,以戢其纵恣之念,不敢贸然冒天下之大不韪,虽未能遏绝乱贼,而潜移默夺于无形中者必不少。后世篡弑,或数十百年而一见,终不如《春秋》数年一见或一年数见之多,不得谓非孔子之功也。汉后乱贼最著者,如新莽之多方掩饰,魏晋之假托禅让,萧衍之悔为人误,朱温之罪人自解,王敦、恒温,至死而不敢发,孟德、仲达,及身而不敢为,谓非惧之一念,有以激于中而制于外乎?(节引皮锡瑞《春秋通论》语)不但臣子也,即儒者如刘歆佐莽,杜预附晋,胥极扬《左氏》以乱《春秋》,隐利其弑君称君君无道之例,以阿主而自文,然则党篡逆者,亦知所惧矣,又遑论乱贼哉?《春秋》之指数千矣,而孟子独标乱臣贼子惧,孔子述作六经矣,而孟子独举《春

秋》,人伦为王道之本,拨乱世反诸正,莫近诸《春秋》也。

王者之迹熄而《诗》亡,《诗》亡然后《春秋》作。

赵岐曰:王者谓圣王也,太平道衰,王迹止熄,颂声不作,故《诗》亡。《春秋》拨乱,作于衰世也。焦循《正义》引顾镇《虞东学诗》"迹熄《诗》亡说"云:"孟子历叙群圣之事,而以孔子作《春秋》继之,迹熄《诗》亡,著明所以作《春秋》之义。"盖自郑康成曰不能复雅之云,而范宁叙《穀梁》,遂谓列《黍离》于国风,齐王德于邦君。然考赵岐注《孟子》,则曰太平道衰,王迹止息,颂声不作,故《诗》亡。是汉儒原立两义,后世郑学盛行,并遗赵说,李迂仲兼而存之,古义略具。愚窃以为所欲究者王迹耳,王者之迹,何与于《诗》?《春秋》之作,何与于迹?此义不明,则不独《黍离》降风,支离莫据,即迂仲诸说,亦可存而不论。盖王者之政,莫大于巡守述职,巡守则天子采风,述职则诸侯贡俗,太史陈之,以考其得失,而庆让行焉,所谓迹也。

夷厉以来,虽经板荡,而甫田东狩,舄芾来同,挞伐震于徐方,疆理及乎南海,中兴之迹,烂然著明,二《雅》之篇可考焉。洎乎东迁,而天子不省力,诸侯不入觐,庆让不行,而陈《诗》之典废,所谓迹熄而诗亡也。孔子伤之,不得已而托《春秋》以彰衮钺,所以存王迹于笔削之文,而非进《春秋》于《风》《雅》之后。《诗》者,《风》《雅》《颂》之总名,无容举彼遗此,若疑《国风》多录东周,《鲁颂》,亦当僖世,则愚谓《诗》之存亡,系于王迹之熄与不熄,不系本书之有与无也。

案孟子谓王迹熄而《诗》亡,非谓《诗》之词亡,谓《诗》之道亡也。如谓词亡,虽巡守述职废,采风陈诗不行,终何以解于《颂》之鲁僖、《风》之陈灵乎?盖自周室衰微,王纲解纽,始则礼乐征伐,自诸侯出,而专封专讨,天子不能问。继则强大兼并,自大夫出,擅作威福,诸侯若赘旒。下至倍臣效尤,而皂隶舆台,启假威坐床之优瞿。外至四夷交侵,而文身左衽,张僭号争长之心(约取刘逢禄《公羊何氏释例》语),驯至吴楚押主,君臣放弑,天王居于狄泉,昭公困于乾侯,孱弱乖乱,奔走流离,不得保其社稷者,不可胜数。而三代之彝伦法制,斁坏

泯灭,而无复遗,所谓达于事变而怀其旧俗,发乎情而止乎礼义之道,岂可得哉?班孟坚曰:“成康没而颂声寝,王泽竭而诗不作。”(《文选·两都赋序》)非谓后世无《诗》,盖《诗》之道亡,虽有若亡也。孟子迹熄《诗》亡之说,其在是与。

《诗》亡何以《春秋》作,孟子何以以《春秋》继《诗》,此孔子修《春秋》极要之关键,不可不省也。夫孔子论《诗》:“诗三百,一言以蔽之,曰思无邪。”谓《诗》在去邪归正耳。《春秋》别嫌疑,明是非,定犹豫,道名分,善善恶恶,贤贤贱不肖,疾始讥微,不遗大小,褒及于秋毫,贬及于纤丰,谓非去邪乎?《公羊传》曰:“君子大居正”,又曰:“拨乱世反之正”。董子曰:“《春秋》贵元者,言本正也。”(《王道》)谓非去邪归正乎?故孟子以“邪说暴行有作”为孔子作《春秋》之起因焉。此一义也。

《诗》序云:“诗者志之所之也,在心为志,发言为诗。”谓人之情见乎辞也。《孝经·钩命决》曰:

> 孔子志在《春秋》,庄子曰:“《春秋》经世先王之志。”孔子在庶,德无所施,功无所就,特假《春秋》寓制作,以垂天下后世之法,此孔子自明其志也。《春秋》原心诛意,禁于未然,好诚以灭伪,贵志以反和。
>
> 董子曰:《春秋》之论事,莫重乎志,《春秋》之序道也,右志而左物。(《玉杯》)

又曰:

> 桓之志无王,故不书王,其志欲立,故书即位,书即位者言其弑君兄也,不书王者,言其背天子也,是故隐不言正。桓不言王者,皆从其志以见其事也。从贤之志以达其义,从不肖之志以著其恶。(《玉英》)

《公羊传》于隐不书即位曰:“成其意”;于桓书即位曰:“如其意”;

于文纳币曰："以为有人心焉者，则于此焉变矣"。凡此皆孔子假《春秋》治人之志也。此一义也。

《春秋》新周故宋而王鲁，为公羊家之纲要，即刘向所谓"王者必通三统，明天命所授者博，非独一姓"(《汉书·刘向传》)。班固所谓"王者存二王之后，所以尊先王，通天下之三统，明天下非一家之有，敬谨谦让之至也"(《白虎通》)。本章上文周公思兼三王以施四事，即《春秋》通三统而具四时之义，孟子以《春秋》承之，与《公羊》之义合。宣公十六年，"成周宣榭灾"，《公羊传》曰："外灾不书，此何以书，新周也。"何氏曰："孔子以《春秋》当新王，上黜杞，下新周而故宋，因天灾中兴之乐器，示周不复兴，故系宣榭于成周，使若国文，黜而新之，从为王者之后记灾也。"盖文质相承，因革有序，殷继夏，周继殷，春秋继周，孔子改制，以《春秋》当新王，周道亡于幽厉，故以周为王者后，此新周之说也。僖公十六年，"陨石于宋五，六鹢退飞过宋都"。文公三年，"雨螽于宋"。《传》皆曰："为王者之后记异也"。襄公九年，"宋火"，《传》又曰："为王者之后记灾也"。《穀梁传》曰："故宋也。"范宁解云："故，先也，孔子之先宋人。"《疏》引徐邈曰："《春秋》王鲁，以周公为王后，以宋为故，是以亦为王者之后记灾也，以黜周王鲁，乃《公羊》之说，故范不从。"可见《春秋》故宋，不但《公羊》，而《穀梁》且有明文矣，此故宋之说也。《春秋》为革命而作，必有新王，孔子布衣而为鲁人，故托王于鲁以改制，董子何氏，言之綦详。刘逢禄曰：

> 王鲁者，所谓以《春秋》当新王也，夫子受命制作，以为托诸空言，不如行事博深切明，故引史记而加乎王心焉。孟子曰："《春秋》，天子之事也。"夫制新王之法，以俟后圣，何以必乎鲁？曰因鲁史之文，避制作之僭，祖之所逮闻，惟鲁为近，故据以为京师，张治本也。(《公羊何氏解诂释例》)

此王鲁之说也。太史公曰："《春秋》据鲁亲周故殷，通之三代。"(《孔子世家》，按新、亲古通用。《书·金縢》"惟朕小子其新逆"释文，马本作"亲迎"。《大学》在"亲民"，程子曰"亲当作新"，宣十六年《公

羊传》阮氏校勘记云"董子、《史记》'亲周'皆'新周'之误")《索隐》曰:"夫子修《春秋》,以鲁为主,故云据鲁。"近人崔适释之曰:"孔子以《春秋》当新王,新受命为王也。新周者,新为王者之后也。周为王者之后新,则宋为王者之后故矣,殷即宋也,故此文曰'新周故殷'。"(《史记探源》)然则三统之说,《史记》、《穀梁》亦用之矣,不仅董何也。后儒摄于君威,闻改制而骇怪不敢道,昧《公羊》者多非之。(晋王接、宋苏轼、陈振孙皆疑黜周王鲁《公羊》无明文,以何休为《公羊》罪人)治《公羊》者亦或疑之(清孔广森《公羊通义叙》以黜周王鲁《春秋》当新王不见本传,为重诬其师),皆不知孟子以《春秋》继《诗》,实具斯义,而滋惑也。三《诗》终于《颂》,三《颂》列入鲁,鲁为诸侯,而次于王者之中,非王鲁而何?以鲁承周,若周终而鲁继,周为王者之新后,非新周而何?以商次鲁,若鲁王而商黜,商为王者之故后,非故宋而何?《春秋》变周之文,从殷之质,《周颂》先鲁,示必变也,《商颂》后鲁,示有从也,以殷周为新王之二监,故黜杞于帝而不与焉。(说详董子《三代改制质文篇》)《王风》不入《雅》,而退列于《邶》《鄘》《卫》,三者商纣畿内之地,是以周侪商也。王城首《黍离》,《黍离》者闵宗周之颠覆,下列诸侯,不能复雅也。《风》《雅》《颂》皆周诗《雅》不言周,而颂加周(孔《疏》周盖孔子所加),以别商鲁,非《春秋》书成周之例乎?《诗序》曰:"《颂》者美盛德之形容,以其成功告于神明也。"郑氏《诗谱》曰:"《颂》之为言容,天子之德,光被四表,格于上下,无不覆焘,无不持载,此之谓容。于是和乐兴焉,《颂》声乃作。"是《颂》乃天子之诗,诸侯不得有焉。成康没而颂声寝,《周颂》止于成王,《商颂》止于高宗,皆有盛德。是《颂》又圣王之诗,无德者不得有焉。鲁为诸侯,虽宗国而非天子,僖僭王礼(僖二十八年,公朝于王所,《传》言不与致天子。三十一年,四卜郊,《传》言鲁郊非礼也)。虽王后而无盛德,乃以季孙行父请命于周而有《颂》,(见《駉序》)实不宜有也。

孔子于《周颂》,删康王,而鲁辑僖公,岂僖胜康王乎?特假以寓托王之旨耳。且"光被四德,格于上下",颂尧之文也(《书·尧典》)。"天无不帱,地无不载",叹舜之德也(《左传》襄二十九年,吴季札见舞韶箾者之词)。鲁僖足以当之乎?《中庸》颂孔子之德曰:"祖述尧舜,

宪章文武，上律天时，下袭水土，辟如天地之无不持载，无不覆帱。”以《诗序》《诗谱》之语合勘之，《鲁颂》已隐寓素王之意矣，岂仅王鲁而已哉。此《春秋》继《诗》之又一义也。

夫三王没而仲尼穷，五经变而《春秋》作。五经皆以致治，《春秋》独以拨乱，王迹熄而《诗》亡，乱极而王道穷也。《诗》亡而《春秋》作，乱已而王道兴也，犹人绝木铎之响，天将以夫子为之，独以孔子继王（按此章承上，尧舜禹汤，文武周公，与前孔子惧作《春秋》及后末章同旨），《春秋》继《诗》，非孟子不能树此义，非公羊不能明此旨。

晋之《乘》，楚之《梼杌》，鲁之《春秋》，一也。

赵岐曰：“此三大国《史记》之异名，《乘》者兴于田赋乘马之事，因以为名。《梼杌》者凶嚚之类，兴于记恶之戒，因以为名。《春秋》以二始举四时记万事之名。”案此孟子述孔子未修前之《春秋》，以别孔子已修后之《春秋》也。《春秋》之名，有通有别，《春秋》之书，有修未修。后儒每谓《春秋》即古史记，遂疑孔子不作《春秋》，皆未知此分别，兹表明之。

《春秋》通名别名已修未修表

（一）通名

百国《春秋》 《隋书·李德林传》：“墨子云：吾见百国《春秋》。”案此当为墨子佚文。

百二十国宝书 《公羊传疏》云：“昔孔子受端门之命，制《春秋》之义，使子夏等十四人求周《史记》，得二十国宝书。”案宝书即《史记》，《史记》即《春秋》，文家异辞也，与墨子百国《春秋》同，墨举成数，此举备数耳。

以上凡举之《春秋》，

夏之《春秋》 《史通·六家篇》：“《春秋》家者，其先见于三代。

案《汲冢琐语》,太丁时事,目为夏殷《春秋》。”

殷之《春秋》 见前条。

周之《春秋》 《墨子·明鬼》下:“周宣王合诸侯而田于圃——著在周之《春秋》。”

以上三代之《春秋》。

郑之《春秋》 《墨子·明鬼下》。案本篇自周以下,历举四国,而于周燕宋齐,皆云著在某之《春秋》,唯昔在郑穆公一段无此句,既与文例不合,而“非惟若书之说为然”语更无据,在“曰予为句芒”句下,应有夺文,遗去著在郑之《春秋》一句,昔无疑及者,故校补之。

燕之《春秋》 同上,“昔者燕简公弑其臣庄子仪而不辜——著在燕之《春秋》”。

宋之《春秋》 同上,“昔者宋文君鲍之时,有臣曰垢观辜固尝从事于厉——著在宋之《春秋》”。

齐之《春秋》 同上,“昔者齐庄君之臣,有所谓王里国中里徼者,此二子者,讼三年而狱不断——著在齐之《春秋》”。又《管子·权数篇》云:“《春秋》者,所以记成败也。”《法法篇》云:“故《春秋》之记,臣有弑其君,子有弑其父者矣。”语虽泛指,亦可作齐有《春秋》之证。而弑君弑父,犹与孟子语合。

晋之《春秋》 《史通》:“晋《春秋》记献公十七事,《国语》云:‘晋羊舌肸习于《春秋》,悼公使傅其太子。”

楚之《春秋》 《楚语》:“庄王使士亹傅太子,问于申叔时,叔时曰:‘教之《春秋》,而为之从善而抑恶焉,以戒劝其心。’”

鲁之《春秋》 《左传》昭公二年,韩起聘鲁——观书于大史氏,见《易·象》与鲁《春秋》。

以上列国之《春秋》。

（二）别名

乘　梼杌

据前表则晋楚亦有《春秋》之名。《左传疏》曰："《春秋》是其大名，晋楚私立别号。"《史通·六家篇》云："《竹书纪年》其所记事，皆与鲁《春秋》同，然则《乘》与《纪年》《梼杌》，其皆《春秋》之别名乎？"《韩非子·备内篇》："故桃左《春秋》曰"，俞樾谓左为兀字之误，桃兀即梼杌。据此类推，各国《春秋》，或多有别名，以异通名而便称，特后世少传耳。

（三）未修

前列通别二类，皆孔子未修之《春秋》。《左传》孔疏引《经解》"属辞比事，《春秋》教也"，亦为未修前之《春秋》，其说未谛。此文为孔子自发已修《春秋》之例，余别有说，兹举未修之证如下：

（一）《礼·坊记》，鲁《春秋》记晋丧曰："杀其君之子奚齐，及其君卓。"案经僖九年："晋李克杀其君之子奚齐"，十年，"晋里克弑其君卓及其大夫荀息"。《公羊传》及为累辞，与孔父仇牧同，贤荀息，与《坊记》异。

（二）《左传》襄二十年，"卫宁惠子疾，召悼子曰："吾得罪于君，悔而无及也。名藏在诸侯之策，曰：'孙林父、宁殖出其君。'"案经襄十四年"己未，卫侯衎出奔齐"，与策书异。

（三）《韩非子·奸劫杀臣篇》："《春秋》记之曰："楚王子围将聘于郑，未出境，闻王病而反。因入问病，以其冠缨绞王而杀之，遂自立也。"（事见《左传》昭元年）齐崔杼，其妻美，而庄公通之，数如崔氏之室。崔子之徒以戈斫公而死之，立其弟景公。（见《左传》襄二十五年），案经昭元年书楚子卷卒，不书弑及围立，襄二十五年书崔杼弑其君光，无立景公文，韩子皆据旧《史记》。

（四）已修

《史记·自序》："《春秋》文成数万，其指数千，万物之散聚，皆在《春秋》。"

即今世所传一万六千七百三十三字之《春秋》也。庄七年星陨如雨，《公羊传》曰："不修《春秋》，曰'雨星不及地尺而复'。君子修之，曰'星陨如雨'。"案不修即《史记》原文之《春秋》，前所举者皆是也，修之则孔子笔削之《春秋》，今之经文是也，此《传》发经与史区别之通例也。兹举已修之证如下：

（一）《礼·坊记》："《春秋》不称楚越之王丧"，《注》引《春秋传》曰："吴楚之君不书葬，辟其僭号也。"案不称丧不书丧，即孔子削之。

（二）同上，"鲁《春秋》犹去夫人之姓曰吴，其死曰孟子卒"。案哀十一年，《公羊传》曰："孟子者何，昭公之夫人也，其称孟子何，讳娶同姓，盖吴女也。"《论语》："陈司败问昭公知礼乎？孔子曰：'君取于吴为同姓，谓之吴孟子。君而知礼，孰不知礼》？'"《春秋》书"孟子卒"而去吴为讳文，与《坊记》说同。

（三）《韩非子·内储说上》"七术"："鲁哀公问于仲尼曰：'《春秋》之记曰：冬十二月陨霜不杀菽，何为记此？'仲尼对曰：'此言可以杀而不杀也。夫宜杀而不杀，桃李冬实，天失道，草木犹犯干之，而况于人乎？'"案僖三十三年，"十有二月陨霜不杀草，李梅实。"《公羊传》谓记异不时，即宜杀而不杀之义。哀公孔子问对之辞，明据此文，故王先慎《集解》曰："'菽'当作'草'，下云草木犹犯干之，乘此而言，明'菽'为'草'之讹，周之十二月，即今之十月，不应有'菽'，且'菽'亦不得言可以杀也，前经注引正作'草'。"（案前仲尼说"陨"，赵贤注"言陨霜不杀草"）古籍引文多异字，其例实繁，韩子尤甚，易"草"为"菽"，"李梅"作"桃李"，皆不足异。定元年"冬十月陨霜杀叔"或袭彼而讹？王先慎谓"菽"不得言可以杀，非，王先谦谓此为不修之《春秋》，尤误。

其事则齐桓晋文，其文则史，孔子曰："其义则丘窃取之矣。"

赵岐曰："其事则五伯所理也，桓文五伯之盛者，故举之。其文，《史记》之文也，孔子自谓窃取之以为素王也。孔子人臣，不受君命私作之，故曰窃。亦圣人之谦辞。"案此为孟子论孔子已修之《春秋》也，《公羊传》引孔子曰："《春秋》之信史也，其序则齐桓晋文，其会则主会者为之也，其词则丘有罪焉。"孔子自述作《春秋》之程序，与孟子之言略同，可见孟子有所受矣。

董子引孔子曰："以为见之空言，不如行事博深切明。"（《俞序》）事之最著，莫若古史之《春秋》。《春秋》十二世二百四十二年之中，其事之最繁者，莫若五伯。五伯事之最盛者，莫若桓文。《春秋》于桓文记之特详，治之尤严。或实与而文不与（如救邢城楚丘城缘陵之类），或文讳而实不讳（如灭项执卫侯之类），莫不委屈以治之。桓文治则诸侯无不治矣。孟子、公羊独揭桓文者，标大以该细，举偏以该全也，此事则桓文之义也。

董子又曰："仲尼之作《春秋》也，引《史记》，理往事，正是非，序王公，十二公之间，皆衰世之事。"（同上）《史记》曰："孔子西观周室，论史记旧闻，兴于鲁而次《春秋》，上记隐，下至哀之获麟。"（十二诸侯年表、孔子世家略同）皆谓孔子因《史记》而作《春秋》也。盖孔子"述而不作，信而好古"，五经皆旧章，而不能止乱。尝谓："曩吾修《诗》《书》，正《礼》《乐》，将以治天下，遗来世；非但修一身治鲁国而已。而鲁之君臣日失其序，仁义益衰，情性益薄。此道不行一国与当年，其如天下与来世矣？吾始知《诗》《书》《礼》《乐》无救于治乱，而未知所以革之之方。"（《列子·仲尼篇》）七十以后，见世愈乱。吴楚争强，陪臣执国，篡弑夷灭之事，史不绝书。乃假《春秋》信史，以寓制作，言礼可征，虽作仍述，足以昭信而远害，主人习其读而问其传，则未知已之有罪焉，此其文则史之义也。

然史虽无殊，而文有笔削，事虽略同，而义则大异。十二公，文也，张三世，义也；月有王，文也，通三统，义也；日月时，文也，详略偏反，义也；公侯伯子男，文也，褒贬进退，义也；诸夏夷狄，文也，内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄，义也。凡此之类，由文取义者也。

朝聘会盟，事也，或讥或称或与或不与，义也；侵伐战围入取败灭，

事也,或疾或善或言或讳,义也;昏祭锡归,事也,或礼或非礼,义也;崩薨卒丧,事也,或书或不书,或日或不日,或易薨而书卒,义也;篡弑相杀,事也,或贬或绝或讳,义也。日食星霜雨雪水火蝝麋,事也,为王者后为天下为一国记灾记异,义也。凡此之类,由事取义者也。

史之文无义,而《春秋》之文则有义,史之事无义,而《春秋》之事则有义。《春秋》之义,因史之文与事而见,仍史固有之意,孔子不过因行事而加王心,制此义以待后圣耳。此其义则丘窃取之旨也。试约取义之例,略有十指:

(一)同文见义 不施削易,全据史文,其事虽旧,义则维新。

《传》云:"以《春秋》为《春秋》",又云:"不待贬绝而罪恶见,不贬绝以见罪恶",即此指也。

例如赵盾弑其君夷獆,与晋史同;崔杼弑其君光,与齐史同。凡外书弑君杀君世子叛人之类,皆是也。

(二)异文见义 事虽从同,文有损益,修辞立诚,用昭微旨。

《传》云:"君子修之",又云:"贬绝然后罪恶见者,贬绝以见罪恶",即此指也。例如天王会而曰"狩",诸侯薨而曰"卒",逐季氏而言又雩,子赤卒不日,子般卒日,内弑君杀子讳不见而以贬绝见,及凡言贬绝之类,皆是也。

(三)详文见义 缘本录末,事主兼备,辞详义昭垂诫斯至。传云:"《春秋》辞繁而不杀者正。"即此指也。

例如详内,详尊,详近,详大,详变,所见世大夫有罪无罪皆日录之之类,皆是也。

(四)略文见义 文约指博,恩杀情疏,笔一削百,义无不具。

《传》云:"《春秋》常事不书",又云:"见者不复见",又云:"贬必于其重者",又云:"择其重者而讥焉,其余从同同"。即此指也。

例如略外,略卑,略轻,略远,略小,略常,传闻世大夫有罪无罪皆不曰略之之类,皆是也。

(五)讳文见义 诡实以避,易名以讳,随其委曲,彰以诲示。

《传》云:"为尊者讳,为亲者讳,为贤者讳",《论语》云:"父为子隐,子为父隐,直在其中矣",即此指也。

例如告籴于齐，实庄公为之，而书臧孙辰，以酅入齐，实纪侯为之，而书纪季。

仲孙书齐，公子牙书卒，灭项不言齐，及凡言讳也之类，皆是也。

(六)错文见义 参伍错综，变以成文，贯比见指，以驭其棼。《传》云："所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞"，董子云："《春秋》无达辞，从变而移(《竹林》)，其居参错，非袭古也"(《玉杯》)，即此指也。

例如或书即位，或不书即位，或书丧，或不书丧，或称公子，或不称公子，或称弟，或不称弟，或日或不日，或名或不名之类，皆是也。

(七)重文见义 人不省意，恬行不备，重累责之，娇枉须至。

董子云："其辞直而重，有再叹之，欲人省其意也。孔子曰：书之重，辞之复，呜呼，不可不察也，其中必有美者焉。"(《祭义》，案孔子曰下见《春秋纬》，庄存与《春秋正义》云："美者因其行事而加王心焉之谓也。")即此指也。

例如庄公一年三书筑台，僖公七月三书不雨，文公三书七月不雨，昭公九书如晋，四书居运，八书乾侯。又如桓公三年，姜氏连书翚逆，齐侯送，公会，夫人至，齐侯使年来聘，庄公又书夫人孙齐一，如齐二，会齐侯三，飨齐侯一，如莒二之类，皆是也。

(八)微文见义 智畏义严，世近言谨，委婉相起，是非以正。

《传》云："贵贱不嫌同号，美恶不嫌同辞"，又云："实与而文不与"，又云："定哀多微辞"(此语为全经微辞发例，凡特笔为众所疑而不易明者，皆微辞也。十二公胥有之，不过定哀之世特多耳)，即此指也。

例如天子三公称公，王者之后称公，诸侯亦称公；齐侯称侯，滕亦称侯；微者称人，贬亦称人，不嫌同号，继体君称即位，继杀君亦称即位。秦伯使术来聘，吴子使札来聘为美，楚子使椒来聘为恶，不嫌同辞，皆各有起文也。救邢贬君称师，城楚丘城缘陵不言齐侯，纳接菑于邾娄，执宋仲几于京师，皆贬称晋人，文不与也。定无正月而在季氏，哀会黄池而及吴子，仲孙忌魏多而讥二名，凡此之类，皆微辞也。

(九)去文见义 默而成之，不言而信，去史之有，显义之存。

《史记》云："孔子在位听讼，文辞有可与人共者，弗独有也。至于

为《春秋》,笔则笔,削则削,子夏之徒不能赞一辞。"(《孔子世家》)即此指也。

例如无正,无王,去天,去时,去月,去日,去葬,去奔,凡削文之类,皆是也。

(十)阙文见义 君子于辞,无苟而已,知阙不革,是谓信史。

《传》云:"无闻",又云:"子苟知之,何以不革,曰如尔所不知何"。《论语》曰:"多闻阙疑",又云:"吾犹及史之阙文也",又云:"君子于其所不知,盖阙如也。"即此指也。

例如隐之纪子伯,桓之夏五,文之宋子哀,昭之北燕伯于阳之类,皆是也。

禹稷当平世,颜子当乱世。

《春秋》三世之说,著于公羊,述于董子(楚庄王),详释于何氏。何于隐元年公子益师卒传,注云:"所传闻之世,见治起于衰乱之中,所闻之世,见治升平,至所见之世,著治太平";于十一年晋侯会狄于欑函,《传》注云:"见所闻世治近升平";于定六年季孙斯仲孙忌帅师围运,《传》注云:"定哀之间,文致太平,欲见王者治定,无所复为讥,唯有二名故讥之";于哀十四年西狩获麟,《传》注云:"人事浃,王道备,欲见拨乱功成于麟,犹尧舜之隆,凤凰来仪。故麟于周为异,《春秋》记以为瑞,明太平以瑞应为效也。

凡此诸说,又以传闻所闻所见三世,分为据乱升平太平。此公羊家之说,经传无明文,后儒多疑之,不知孟子此语,实发斯旨。禹稷之平世,即兼升平太平,颜子之乱世,即据乱世也。《春秋》之作,起因在惧乱,施设在拨乱,功效在正乱,传闻世因乱起治,内其国而外诸夏,王化自近始,先自治而后能治人,先已乱而后能致治,故为据乱世,恰当今之国家主义。所闻世内诸夏而外夷狄,王化由近而及远,国界渐泯,一国治而诸国同进于治,夷狄尚不能及,故为升平世,恰当今之种族主义。所见世夷狄进于爵,吴楚有大夫,既泯国界,亦无种别,全人类同立于平等之地位,而沐仁德之化,渐进于大同之治,故为太平世,恰当

今之社会主义。由据乱而升平而太平，由国家而种族而世界，为一定阶升之程序，不可陵越。亦犹由修身而治家而治国而渐至平天下，同一进化之定律也。

然则颜子何为当乱世乎？史称颜子少孔子三十岁（《史记·仲尼弟子列传》）。孔子生于襄公二十一年（《公》、《穀》同，《史记·世家》云襄公二十二年），则颜子应生于昭公二十年，已近定哀，此《春秋》极乱之世也。乱始于平王东迁，礼乐征伐，自诸侯出。拨乱必自始乱起，故托始于隐，以讫闵僖，为据乱世，亦颜子之祖所逮闻也。颜渊问为邦，孔子曰："行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则韶舞。"此孔子言拨乱之大法，通三统而改制，期于尧舜太平之治也。子谓颜渊曰："用之则行，舍之则藏，唯我与尔有是乎？"《传》云："颜渊死，子曰：'噫，天丧予！'"意在斯乎？意在斯乎？

禹稷何为当平世乎？拨乱至僖，已历五世，施治既久，正义渐信，桓文霸业，矫正已多，文宣成襄，适承其后，故假为升平，非实升平也。升者进也，稍稍上进至于太平（疏语），昭定哀适当其时，故假为太平，非实太平也。禹稷之后，夏周之世，改传贤而为世及，变揖让而为征诛，非治道之至隆，止足当《春秋》之升平。禹稷之躬，在尧舜之世，亲与禅让，协和万邦，变夷率服，百兽率舞，足以当《春秋》太平之治。故西狩获麟，《传》云："其诸君子乐道尧舜之道与"，此禹稷所以当平世也。

孔子值禹稷之时，则颜子可为禹稷。禹稷值孔子之世，则禹稷亦将为颜子。故孟子又曰："禹稷颜回同道，易地则皆然也。"禹稷之治顺行，故由太平而升平而至乱世。《春秋》之治逆进，故由据乱而升平而臻太平。据史言之，则时愈近而世愈乱，据义言之，则世愈乱而文愈治。此《春秋》所以异乎史，而孟子之言深合于公羊家之说也。

尽心

《春秋》无义战，彼善于此，则有之矣。

赵岐曰:"《春秋》所载战伐之事,无应王义者,彼此相觉有善恶耳。孔子举豪毛之善,贬纤介之恶,故皆录之于《春秋》也。"又章指云:"《春秋》拨乱,时多争战,实违礼。以文反正,征伐诛讨,不自王命,故曰无义战也。"

案董子曰:"《春秋》战功侵伐,虽数百起,必一二书,伤其害所重也。"问者曰:"其书战伐甚谨,其恶战伐无辞,何也?"曰:"会同之事,大者主小,战伐之事,后者主先,苟不恶何为使起之者居下,是其恶战伐之辞已。"且《春秋》之法,凶年不修旧,意在无苦民尔,苦民尚恶之,况伤民乎?伤民尚痛之,况杀民乎?故曰凶年修旧则讥,造邑则讳,是害民之小者,恶之小也;害民之大者,恶之大者也。今战伐之于民,其为害几何?考意而观指,则《春秋》之恶者,不认德而任力,驱民而残贼之,其所好者设而勿用,仁义以服之也。《诗》云:"弛其文德,洽此四国。"此《春秋》之所善也。夫德不足以亲近,而文不足以来远,而断断以战伐为之者,此固《春秋》之所甚疾已,皆非义也。难者曰:"《春秋》之书战伐也,有恶有善也,恶诈击而善偏战,耻伐丧而荣复仇,奈何以《春秋》为无义战而尽恶之也?"曰:

> 凡《春秋》之记灾异也,虽亩有数茎,犹谓之无麦苗也。今天下之大,三百年之久,战攻侵伐,不可胜数,而复仇有二焉。是何异于无麦苗之有数茎哉?不足以难之,故谓之无义战也。以无义战为不可,则无麦苗亦不可也。以无麦苗为可,则无义战亦可矣。若《春秋》之于偏战也,善其偏不善其战,有以效其然也。《春秋》爱人,而战者杀人,君子奚说善杀其所爱哉。故《春秋》之于偏战也,犹其于诸夏也,引之鲁则谓之外,引之夷狄则谓之内,比之诈战则谓之义,比之不战则谓之不义,故盟不如不盟。然而有所谓善盟,战不如不战,然而有所谓善战,不义之中有义,义之中有不义,辞不能及,皆在于指,非精心达思者,其孰能知之。(《竹林》)

董子斯说,以比较诠释孟子之言,最为精确。盖孔子政治学说,虽因时代之应用未直主废兵,然非战之意极其显著。于何征之,征之《论

语》:于卫灵问陈,则曰:"军旅未学,明日遂行"。即耻伐国不问仁人之意也。于子路之有勇知方则哂之,且曰:"好勇无取,不得其死",恶尚勇不尚义也。于季氏将伐颛臾,则曰:"远人不服,则修文德以来之",疾其用兵不用德也。于桓公九合诸侯,而许管仲之仁,善其不以兵车也。"足食足兵,民信之矣"为立国三要道,必不得已,则先去兵,以其为民之残财之蠹也。"以不教民战,是谓弃之",战岂能无弃,非教战也,教民能不战而服人也。善人教民七年,亦可以即戎也,即戎即止戎也。(《尔雅·释诂》:"即,尼也,尼,定也。"注止也,孟子"止或尼之",《说文》危自卩止之,此言战危可止也,包氏训即为就《义疏》)非教民兴戎也。故又曰:"善人为邦百年,亦可以胜残去杀矣。"行三军,则曰:"暴虎冯河,死而无悔者,吾不与也。必也临事而惧,好谋而成。"惧而好谋,欲不战而胜人之兵也。故又曰:"子之所慎,齐战疾"。"君子无所争",战不可开也。"三军可夺帅",战不可恃也。至于道国不言兵,为邦不及武,谓武未尽善,何莫非非战之旨乎?

复次征之《春秋》,《春秋》内不言战,言战则败矣。鲁为托王,王者天下所归往,不宜有战也。战则不归往矣。王者无敌,由其仁也。仁人无敌于天下,战则有敌而非仁矣。全经书战二十三,伐二百一十五,侵五十九,围四十四,入二十八,取二十七,灭三十三,迁三,战伐侵围,皆罪也,入取迁灭,罪之尤者也。然必频书而不略者,所谓"书之重,辞之复,不可不察",所谓"伤其害重也"。故孟子又曰:"争地以战,杀人盈野;争城以战,杀人盈城:此所谓率土地而食人肉,罪不容于死",又曰:"我能为君约与国战必克,今之所谓良臣,古之所谓民贼也",又曰:"我善为陈,我善为战,大罪也"。由此推之,《春秋》又安得有义战哉?

或曰,战诚害民矣,《春秋》不义之,谅矣,然宋襄战于泓,《公羊》称为文王之战不过此,岂亦不义邪?曰,此不过"大其不鼓不成列,临大事而不忘大礼"。假以张新王临战之法,正《春秋》战伐之不义。在宋襄亦不过彼善于此耳。不然,宋襄曾伐齐而善鲁救矣,曾执滕子婴齐而贬称人矣,曾被楚执而为讳矣,又安能知义兵哉?

或又曰:"《春秋》追救,公羊家许为义兵,岂亦不足称乎?"曰:追

莫善于鲁庄追戎于济西,《传》言:“大其为中国追,大其未至而豫御之”。此善其戎未入而有备,不致危害国家丧师失地,非实追也。救莫著于齐桓次于聂北救邢,《传》言:“邢已亡而不及事,为桓公讳,上无天子,下无方伯,天下诸侯有相灭亡者,桓公不能救,则桓公耻之。”此名救而实不救,假托以责桓公,张新王拯救危亡之道,非真义之也。

凡言义兵者,皆以其正不义而义之,相对比较辞耳,如无不义,则义亦不立矣。故《老子》曰:“兵,凶器也,战,危事也。圣人不得已而用之”,喻不得已之心,则战之义不义,不可知乎?倾人之财用脂膏,驱人之血肉性命,寡人妻,孤人子,独人父母,博胜负于一时,遗祸害于靡既,在人类共求生存之原则上,实不容有此事,谓《春秋》无义战可,谓古今中外胥无义战,又何不可?

结论

孟子曰:“自生民以来,未有盛于孔子也”,曰:“孔子圣之时者也”,曰:“孔子谓集大成”,曰:“游于圣人之门者难为言”。又引宰我之言曰:“以予观于夫子,贤于尧舜远矣”。引曾子之言曰:“江汉以濯之,秋阳以暴之,皜皜乎不可尚矣”。其推崇孔子如此其至也。又曰:“乃所愿则学孔子也”。曰:“予未得为孔子徒也,予私淑诸人也”(《史记》本传云:“受业子思之门人”。《汉书·艺文志》班注云:“子思弟子”。赵岐《题辞》云:“长师孔子之孙子思”。周广业《孟子四考》云:“思孟生卒之年不相值,子思之学,得诸曾子,七篇述二子之言最多,则师承固非无自耳”)。曰:“由孔子而来至于今,百有余岁(朱子《集注》云:“孟子之生去孔子未百年”。元张须《孟母墓碑记》据《邹公坟庙碑》云:“后孔子三十五年”。阎若璩《孟子生卒年月考》云:“卒当在赧王之世”。周广业《孟子四考》云:“周安王十七年,孟子生,距孔子卒九十五年,赧王十三年八十四岁”。近人梁廷灿所编《历代名人生卒年表》:“孔子卒于敬王四十一年[西历前 479 年],孟子生于周烈王四年[372],卒于赧王二十六年[289],此据万斯同孟子生卒年月辨,相差一百零七年,以孟子斯语推之,其相差不应如此之远)。去圣人之世,

若此其未远也，近圣人之居，若此其甚也（《史记》本传云："孟子邹人"，赵岐《题辞》云："邹本春秋邾子之国，至孟子时改曰邹国，近鲁，后为鲁所并"。按孟子"邹与鲁哄"，《左传》："鲁击柝闻于邾"，二国密迩可知），然而无有乎尔，则亦无有乎尔。"于齐宣王问齐桓晋文，则曰："仲尼之徒，无道桓文之事者，是以后世无传焉，臣未之闻也。"于公孙丑问管仲晏子，则曰："管仲曾西之所不为，而子谓我愿之乎？"其服膺孔子如此其极也。以相距数十里之地，相隔百余岁之人，又为一代宗师，群伦先觉，至言遗教，涵育多士，流风余韵，照耀人间，儒雅竞传，芳徽弥劭，抱头学私淑之志者，于其生平志尚学说之所在，必探讨精微，认识真确，无或谬爽，此事理所不容疑议者也。譬今人心目中，宗仰前清道咸间同一地域之大儒，拳拳服膺而效法之，既饫闻故老之流传，又详稽遗籍之记载，而谓有不得其真者乎，而谓其说不可信乎？近世学者，于二千四百余年之后，追论相去百余岁之事，横生异议，纷致讥弹，谓孟子之说不足据，孔子不作《春秋》（中日时人之论著颇有持此说者），何其勇于自信而轻于蔑人与，岂百余岁之说不足据，而二千数百年之后，无参验而必之之论，转可凭与，毋亦不思之甚矣。

孔子毕生政治思想，有二时期。早年述《诗》《书》《礼》《乐》，以明先王之政教，欲因成法以致治，是为法古时期。所谓"述而不作，信而好古"，"祖述尧舜，宪章文武"是也。晚年知《诗》《书》《礼》《乐》不足以救弊，乃假史记作《春秋》，以寓革之之方，欲用新制以拨乱，是为革命时期。所谓"革而信之，文明以说"，"知我者其惟《春秋》乎？罪我者其惟《春秋》乎？"是也。

法古时期之学说，因袭前古之制度，偏于温和守旧，是消极的礼治。革命时期之学说，显富创造之精神，趋于严厉维新，近于积极的法治。礼治之效不过致治，法治之效，方能拨乱。曰："拨乱世反之正，莫近诸《春秋》"，则《诗》《书》《礼》《乐》为远可知矣。曰："志在《春秋》"，则不在《诗》《书》《礼》《乐》又可知矣。《春秋》作于七十一岁（《演孔图》云"获麟而作《春秋》，九月书成"。《揆命篇》云"孔子年七十岁知图书作《春秋》"。案孔子生于襄公二十一年十一月，历襄公三十一年，昭公三十二年，定公十五年，哀公十四年，实七十一岁）。颜回

已死,子贡自言性与天道,不可得闻(《汉书·眭宏传赞》云:"幽赞神明,通合天人之道,莫著乎《易》、《春秋》。"然子赣犹云"夫子之文章可得而闻,夫子之言性与天道不可得而闻矣"。顾炎武《日知录》云:"夫子之文章莫大乎《春秋》,《春秋》之义,尊天王攘戎翟,诛乱臣贼子,皆性也,皆天道也,故胡氏以《春秋》为性命之文")。子夏之徒,不能赞一辞,其他门人弟子之存者,或离散而未尝闻,或有闻而不能知,所以《论语》中无明记《春秋》之辞也(《论语》言政事每与《春秋》之旨相符,先儒多证释之,因所闻皆在未修《春秋》之前,故无明标《春秋》者,《易》亦孔子晚年之学,《论语》亦少记及,可以互证。近人有执《论语》不言《春秋》,遂谓孔子不作《春秋》,盖未深考)。然子夏虽不能赞一辞,因此可证其实亲受《春秋》,当时殆口授微旨,传之百余岁,其说始大昌,亦因时至战代,学者始敢放言耳。庄孟同时而不相值(说见《困学纪闻》),同屡说《春秋》,当各有所受,此为《春秋》学说开始发达传播之时代。诸子之中,其抱负宏伟,态度积极,革命思想最浓厚而敢放言高论者,又莫若孟子,故于《春秋》传说尤多也。

孟子生平学孔子之学,志孔子之志,事孔子之事,言孔子之言,自负继承孔子而起,与孔子所处之世,其极乱同,其不偶亦同。圣贤之救乱世,拯人民,如慈母之伏死子,一息未绝,尚冀复苏不忍恝置,孔子知其不可为而为之,孟子三宿而后出昼,同出于悲愍之怀也(节阎若璩《孟子生卒年月考》语意)。孔子经世之志,拨乱之法,萃于《春秋》。孟子闻之悉,思之至,知之深,言之切,不亦宜乎?孔广森曰:

> 孟子有言《春秋》天子之事也,经有变周之文,从殷之质,非天子之因革耶。甸服之君三等,蕃卫之君七等,大夫不世,小国大夫不以名氏通,非天子之爵禄耶。上抑杞,下存宋,褒滕薛邾娄仪父,贱穀郑而贵盛郜非天子之黜陟耶。内其国而外诸夏,内诸夏而外四裔,殆所谓天下之本在国,国之本在家者,非耶。

愚以为公羊家学,独有合于孟子,乃若对齐宣王,言小事大,则纪季之所以为善;对滕文公言效死勿去,则莱侯之所以为正;其论异性之

卿，则曹羁之所以为贤；论贵戚之卿，又实本于不言剽立意恶衎之义。且《论语》责辄以让国，而公羊许石曼姑围戚，今以石曼姑拟皋陶，则与瞽叟杀人之对，正若符契。故孟子最善言《春秋》，岂徒见“税亩”、“伯于阳”两传文句之偶合哉？“稽考孟子七篇，其情感之热烈，理智之真切，忧世爱民之恳挚，受《春秋》之涵濡，至深且巨，尤与公羊家说多契合。其道性善，非《春秋》性与天道之旨与，称尧舜，非公羊其诸君子乐道尧舜之道与，叙禹汤文武，非通三统之义与，说仁义，非疾战伐记灾异以重民命之意与。七篇所记，不啻将《春秋》之微言大义，演绎而阐明之，以摅一己所欲言，而开后代董何之途径。日本本田成之云：“孟子替《春秋》放出万丈光焰，在礼乐行到尽头的儒教，而给它有活泼议论的余地，确算孟子。”（见江侠庵译《经学史论》）斯语甚谛。然谓《春秋》在礼乐之外，给与孟子一活泼之源泉，流出万丈波澜，亦无不可。

治《春秋》者，能于孟子穷源竟委以求之，庶知所适从，而不为群言所淆，愚论疏略，不过悬为大辂之椎轮而已耳。

（国立武汉大学《文哲季刊》第四卷第三号 民国二十四年出版）

书 评

“知足之足常足”：伊壁鸠鲁的认知疗法

——读《自然与快乐》①

张新樟

你的整个生活中都不要干那些一旦被人知道就会害怕不已的事情。

感谢蒙福的自然，她让必须的事物容易获得，而让不容易获得的事物变得不必要。

哲学家的论证若不能医治人们的苦难，那它就是空虚的。正如不能驱除肉体疾病的医术是无用的医术那样，哲学若不能解除灵魂的苦楚也是无用的哲学。

——伊壁鸠鲁

一

人类是问题缠身的造物。人的身体很容易患上各种各样的病痛，也很难避免和控制源自于物质世界的各种偶然的打击，更为可怕的是，人的灵魂相当不必要地处于痛苦的紧张与不安之中，就像受到狂

① 伊壁鸠鲁、卢克莱修著，《自然与快乐》，包利民等译，中国社会科学出版社，2004。

风暴雨的击打。[1] 伊壁鸠鲁及其传人卢克莱修的唯物主义哲学就是面对人类的肉体和精神疾病而进行的治疗活动,其基本原则在两千年后演化为精神治疗术中应用广泛、声名卓著的认知疗法。[2] 包利民教授主编主译的伊壁鸠鲁和卢克莱修的著作集《自然与快乐》给予我们一个进入认知疗法之哲学背景的进路。

伊壁鸠鲁创立的哲学在晚期希腊时期的影响甚至超过了斯多阿派,也因此招致嫉妒和各种诽谤。根据第欧根尼·拉奥修(Diogenes Laertius)的记载,有人曾经问阿克西劳(Arcesilaus)为什么许多人从别的学园转入到伊壁鸠鲁学派,而没有伊壁鸠鲁学派的学生转入其他学派。阿克西劳回答说:"人可以成为太监,但太监永远不可能成为人。"[3]在哲学史上,伊壁鸠鲁主义同时是极受尊敬和备受责难的一个焦点。黑格尔说:"对于伊壁鸠鲁的哲学思想我们不能有什么敬意,毋宁说这些根本不是什么思想"[4];而青年马克思则盛情赞美伊壁鸠鲁是"最伟大的希腊启蒙思想家"。[5] 刘小枫先生注意到这位重视身体的伊壁鸠鲁被法国大革命的变节分子委派为"现代共和国的第一掌门人",主张重新捡出或挑起柏拉图式哲学与伊壁鸠鲁式哲学的古老论争,以看清这位掌门人的脸相;[6]包利民先生也认为伊壁鸠鲁的本体治疗哲学从根本上摇撼了古典政治哲学。[7] 由此我们可以猜测,伊壁鸠鲁的哲学一定关涉到思想史上关系重大的根本路线之争,我们研究伊壁鸠鲁学派朝于斯夕于斯的治疗活动本身也许是弄清路线之争的一个前提。

伊壁鸠鲁的名字在思想史上几乎等于"享乐主义",但这只不过是一个误会。塞涅卡在《论幸福的生活》中说过,"如果有人把懒惰、饕

---

① 伊壁鸠鲁,《致美瑙凯信》(Letter to Menoeceus),见《自然与快乐》页32。

② Aaron T. Beck, Cognitive Therapy and the Emotional Disorders, Penguin Books, 1979.

③ 第欧根尼·拉奥修,《名哲言行录》(DL4.43)。

④ 黑格尔著,贺麟、王太庆译,《哲学史讲演录》卷三,商务印书馆,1983,页72。

⑤ 马克思,《马克思恩格斯全集》第一卷,人民出版社,1995,页63。

⑥ 刘小枫,《"我们共和国的掌门人"——伊壁鸠鲁》,见尼古拉斯著,溥林译,《伊壁鸠鲁主义的政治哲学》,华夏出版社,2004。

⑦ 包利民,《伊壁鸠鲁对古典政治哲学的撼摇》,见《中国社会科学战线》,2005(4)。

餮、淫荡的生活称为伊壁鸠鲁主义,从而以伊壁鸠鲁为自己的护符,那他只是为一件坏事寻找一个好的权威,并不是追求一种从伊壁鸠鲁那里听来的快乐,而是追求自己提出来的东西,这样的人只是企图把自己的坏事掩盖在哲学的外衣之下,因为伊壁鸠鲁的快乐是有节制的、淡泊的"(Seneca,De Beneficiis,13.)。伊壁鸠鲁的原则是保持心灵的宁静,这条原则意味着:放弃那种以快感来支配人的东西,自由、轻松、恬静、无思无欲的生活。伊壁鸠鲁的快乐主要是宁静中的快乐,是一种内在的满足、精神的安于自身——摆脱忧虑和辛劳,无所记挂,不执着于任何事情。

伊壁鸠鲁认为,人的精神疾病的核心原因在于企图满足"无限"的欲望,由此导致灵魂不安,使人得不到片刻的安宁与满足;而这些能够引起焦虑、疯狂行为以及各种各样的痛苦的无限的欲望,完全是以错误的信念为基础的,只要去除了这些信念,欲望会随之消失,烦恼也随之消解。他的治疗思路是:首先区分出好的欲望与坏的欲望,健康的欲望与有病的欲望;然后诊断坏的欲望如何基于错误的信念而产生;最后是治疗错误信念,通过修正信念根除欲望。

二

如何区分好的欲望和坏的欲望呢?——他也像中国的老子一样,主张"回归于婴儿"。

人是作为健康的生物诞生到这个世界中来的,人的各项功能可靠无瑕地发挥着作用。但是此后不久就遇到了令人败坏和困惑的外来力量的影响。这些影响浸透到人的内心深处,然而它们并不真正属于人自身,不是人与生俱来的东西。它们并非"真正是我们自己的情感",只是随着时间的推移,这些后天的影响俘虏了我们:宗教迷信令我们畏惧神灵和死亡;爱情故事令我们自然的性欲复杂化;周遭的言谈令我们崇尚财富和权力。如果我们能够想象被社会败坏扭曲之前的人,我们就有了真善的依据,就可以在欲望中区分出那些健康的欲望。

未败坏的人不会看到财富、权力和情爱、灵魂的不朽有什么价值，只要能逃避痛苦和障碍就可以幸福安宁地生活。当然，这种败坏之前的状态不是一种零状态，不是绝对的静止无为，而是各项身体功能安宁无障碍地发挥作用。这让我们想起老子对婴儿的描写："未知牝牡之合而朘作，精之至。终日号而不嗄，和之至。"[①]伊壁鸠鲁拒斥对于人们生活于其中的那种文化的执着，以及与这种文化相伴随的情感与欲望(如情爱和死亡恐惧)，在身体中找到了真理。

伊壁鸠鲁依据这种"婴儿状态"把人的欲望分成两类：自然的欲望和空虚的欲望。自然的欲望就是未败坏的人本来具有的欲望。空虚的欲望是教育和文化的产物，是未败坏状态下不存在的欲望。空虚的欲望之所以是"空虚"的，乃是由于它们在根柢之处受到了错误信念的感染，也由于它们是徒然的，自我挫败的，指向不可能获得稳定满足的无限的目标。自然的欲望有一个限度，是可以满足的，它们不可能提出过度的或不可能的目标。[②] 他们的目的不过就是身体与灵魂的持续健康状态和不受干扰地活动。伊壁鸠鲁认为这个目的可以用手头已经有的、有限的、较少的资源就可以实现。[③] 错误的社会信念则让我们不满足于已经有的，而向往那些或者根本不可能得到的(不死)、很难获得的(如奢侈品和佳肴)、或者没有(满足)止境的东西(如爱钱的人永远不满足于任何既定的钱财数量)。空虚的欲望的本质就是从有限"进入到无限"。

> 如果用自然所确立的生活目的来衡量，那么贫穷就是巨富了；相反，如果一个人不知限度，那么财富也意味着赤贫。[④]
>
> 有的人终其一生忙于给自己增加生活用品，却不知道我们每一个人在出生的时候都领受了饮食，足够凡人享用的了。(同上，

---

① 老子，《道德经》五十五章。

② 关于自然欲望的限度，见《基本道要》15，18，20，21条。

③ "感谢蒙福的自然，她让必须的事物容易获得，而让不容易获得的事物变得不必要。"见《梵蒂冈馆藏格言集》，第20条；《基本道要》，第26条。

④ 《梵蒂冈馆藏格言集》，第25条。前揭书，页46。

第 30 条)

三

非自然的、"空虚不实"的欲望的基础乃是我们对于自身之需要的错误信念,源于错误的世界观和价值观。有时候错误的信念以一种微妙的方式感染欲望:不是改变欲望的目标,而是赋予人对这个目标的强烈焦虑感。

> 并不像大众所想象的那样,难以满足的其实不是肚子,而是关于口腹之欲难以餍足的错误信念。[1] ……在那些自然的欲望中,有的是即使满足不了也不会导致痛苦的,一旦这种欲望被人热切地追求,那它们也是错误信念的产物。如果它们很难消除掉,这不是因为它们自身的本性,而是因为人类的空洞的信念。(《基本要道》第 30 条)

与情爱有关的欲望也被认为是来自于一种以信念为基础的败坏的性欲,自然的性欲本身其实是容易满足的。不死的欲望以及其他一切复杂的人类追求都来自于关于神、灵魂和个人生存的错误信念。简言之,健康的欲望就是可以很容易得到满足的欲望,许多的痛苦和焦虑都来自于败坏的思想。空虚的欲望与错误信念之间的关系是非常密切的,后者是前者的基础和必要条件。特定信念产生特定的欲望和情感,因此消除信念不仅可以消除这些特定欲望和情感的合理性,而且也会消除欲望和情绪本身:

> 只要正确地认识到死亡与我们无关,那么我们就能享受生命的有死性,不是依靠给自己添加无穷的时间,而是依靠消除对于永生不死的渴望。对于彻底地理解了生命的结束不值得恐惧的

① 《梵蒂冈馆藏格言集》第 25,33,59,67,68 条,前揭书。

人,在活着的时候也不会惧怕任何东西。(《致梅瑙凯信》,中译本,页31)

伊壁鸠鲁没有对情绪(恐惧、愤怒、爱、悲伤、嫉妒、感激)和欲望(饥、渴、性欲、取暖及安宿的欲望)做出理论上的区分。他所作的"自然的"与"空虚的"之间的以及"身体的"与"精神的"之间的区分超越了情绪与欲望之间的区分。许多欲望具有"精神的"内容,而许多情绪也与身体状态有密切关系。"空虚的"欲望和不当的情绪都可以是以关于某些既不必要也不重要的东西的错误信念为基础的。

伊壁鸠鲁的诊断意味着,有一个急迫的任务有待完成。由于错误的信念是疾病的根源,那么医治的技术必须是那种能够挑战和克服错误信念的技术。因此它必须是一种理性思考的技术:

> 快乐不是无止境地宴饮狂欢,也不是享用少男少女的美色,也不是享用大鱼大肉及各种美味佳肴,而是用清醒的理性思考,去研究一切追求和逃避的动因,把那些导致灵魂极大不安的信念驱赶出去。(《致梅瑙凯信》132,中译本,页33)
>
> ……肉身以为快乐的界限是无限,并且认为快乐需要无限的时间。可是心灵用理性的思考来确定肉身的目的和界限,去掉人对于未来的恐惧,使人获得圆满的生活,因此再也不需要无穷的时间。不过,这样的人也不回避快乐。即使在外部环境把他带到死亡面前时,他也不缺乏对最好的生活的享受。(《基本要道》第33条,中译本,页40)

四

设想我们有一种特殊的药可以让接受治疗者马上忘记所有错误的信念而留下正确的信念,同时又不会影响病人的实践能力,那我们没有理由设想伊壁鸠鲁会不愿意使用这样的药物。治疗必须只能走论证这条艰难困苦的道路,只是因为不存在这样的药物:我们的唯一

通向心灵疾病的道路只能是理性的力量。用理性思考驱除错误的信念,对于驱除令人不安的欲望是极其有效的,而这种有效地对待信念的技艺对于获得幸福生活也是足够的(《致梅瑙凯信》135,中译本页33)。伊壁鸠鲁把哲学定义为"依靠论证和理性思考获致幸福生活的活动"。[①]

伊壁鸠鲁论证的实质是一种"开明的"解释。西塞罗曾经评论说:

> 太阳在德谟克利特看来是很大的,因为他是一个有学问的人,并且对几何学有了完备知识的人;太阳在伊壁鸠鲁看来约莫有两英尺大,因为据他判断,太阳就是看起来那么大。[②]

在伊壁鸠鲁看来,从感觉知觉到的现象直接过渡到"真实本原",或者直接过渡到神、天使、精灵都是不对的。在有限的范围内要谨守有限事物,只接受有限的原因,始终不逾越有限事物的范围,从特定现象寻找该现象的特定条件,再从这些条件寻找条件的条件,不能一下子就过渡到更高的东西上去。比如,用上帝来解释某一特定现象,或把上帝作为某一特定现象的原因,就是说得太多,上帝是一切东西的原因,而不是特定现象的特定原因。伊壁鸠鲁的开明解释是要找到一个现象的特定的原因和特定的联系。[③] 过度的解释令人执着于空洞的假设和习俗传统,而开明的解释允许对同一种现象做出多种解释,只要与现象一致就行。

> 各种理论都是或然性的,如果有人在这些与明白的现象同样一致的解释中挑出一些,排斥另一些,那他就明显已经背离了自然研究,掉进了神话的泥坑。(《致皮索克勒信》,中译本,页21)

---

① Sextus Empiricus, Adversus mathematicos11.169.

② 西塞罗,《论最高的善和恶》第1卷第6章。参普卢塔克,《论哲学家的见解》,第2卷第265页。

③ 黑格尔,《哲学史讲演录》,卷三,页71。

开明的解释方法指向来自于空洞假设、社会习俗和神话的各种错误信念,打破神、死亡、痛苦、空虚欲望的自在存在,从而铲除所有坏事的根子:"害怕神,害怕死亡,害怕痛苦,以及欲望超出了自然为幸福生活所要求的东西的界限",[①]让自我意识的心灵宁静。这就是运用开明的解释方法研究自然和社会的动机所在。"如果我们害怕天上和地下的事情,或一般来说无限宇宙中的任何事情,那么我们即使获得了免除他人威胁的安全感,又有何益?"(《基本要道》第13条,中译本,页39)恐惧来自于关于欲望的错误信念,这是我们对欲望进行哲学思考的原因;同样对于天体的恐惧是我们对天体进行哲学思考的原因。如果不清楚地认识整个自然,一个人就不能在最关键的事情上消除恐惧,就会生活在神话造成的惧怕中。所以如果没有自然科学的话,就不能获得纯净的快乐。"持续地研究自然科学"可以得到"生活中最大的宁静"(《致希罗多德信》37,中译页4)。

研究自然可以从神话造成的恐惧中解放出来,而研究公共事务和政治事务则可以从空虚欲望的囚笼中解放出来。政治社会对人施加了各种要求。由法律、信仰和习俗构成的整个政治框架会对政治社会的成员产生一种格式化的影响。获得拯救的第一步就是要抵制这种影响,"那些影响会用无法满足的欲望毁掉所有的事"。[②] 在伊壁鸠鲁派看来,对于政治荣誉的追求实际上起源于对死亡的恐惧和逃避,但这只会带来更多的痛苦。如果证明了死亡毫无可惧之处,那么人们就可以从政治和财富的追求中解放出来,"从日常责任和政治事务的牢房中逃离出去"(前揭,页49)。伊壁鸠鲁通过证明死亡没有自在的存在来消除对死亡的恐惧,他说:

> 要习惯于相信死亡与我们无关,因为一切的好与坏都在感觉之中,而死亡是感觉的剥夺。只要正确地认识死亡与我们无关,我们就甚至能享受生命的有死性一面——这不是依靠给自己添

① 《奥依诺安达的第欧根尼铭文残篇选》3,中译本,页54。

② 《梵蒂冈馆藏格言集》,第80条,前揭书,中译本,页50。

加无穷的时间,而是依靠消除对于永生不死的渴望。对于彻底地、真正地理解了生命的结束并不是什么坏事的人,在他活着的时候就不惧怕。……所有实际来临后不会使人烦恼的事情,在人们的事前展望中引起的悲伤也是空洞不实的。所以,所有坏事中最大的那个——死亡——与我们毫不相干,因为当我们活着的时候,死亡还没有来临;当死亡来临的时候,我们已经不存在了。所有死亡既与活着的人无关,又与死去的人无关;因为对于生者,死还不存在,至于死者,他们本身已经不存在了。(《致梅瑙凯信》,中译本,页 31)

死亡没有自在的存在,同样,政治社会中也没有正义的自在的存在。"没有自在的正义,有的只是在人们就交往中的某个地方、某个时候互不侵犯而订立的协议。"(《基本要道》第 33 条)正义完全在于具体的行动者订立契约的具体行为:对那些不能就不伤害他人、也不被他人伤害的事情相互订立契约的动物来说,不存在正义与不正义。同样,对于那些不能够、或不愿意就不伤害他人和不受他人的伤害订立契约的国家来说,情况也是如此。正义是非自在的,所谓正义只是为了避免由破坏契约而导致的恐惧,遵守契约是为了避免心灵的恐惧不安。

不正义并非本身就是恶(自在的恶),它的恶在于焦虑地害怕被奉命惩罚不正义的官员抓住。(前揭,页 42)

任何人都不能在隐秘地破坏了互不伤害的社会契约之后确信自己能够躲避惩罚,尽管他已经逃避了一千次。因为他直到临终时都不能确定是否不会被人发觉。(前揭)

你的整个生活中都不要干那些一旦被人知道就会害怕不已的事情。[①]

那些知道如何最佳地防范外在威胁的人,能够尽量待人如

① 《梵蒂冈馆藏格言集》第 70 条,前揭书,中译本,页 49。

己;如果他实在无法把有些人视为一体,至少也可以不视为异己;如果连这也做不到,他可以不和他们交往。只要方便,他就与他们保持距离。(前揭)

五

从理性上明了神、死亡、正义以及空虚欲望的空虚不实之后,人就可以达到自足状态。而自足的最重要意义就是自由(前揭,页 50)。这就是伊壁鸠鲁认知疗法的目标所在。《致梅瑙凯信》中说:"你以及你的同道要日日夜夜思索这些道理以及相似的道理,这样,无论你是在醒的时候还是睡着的时候,就都不会感到烦恼,而是像神一样生活在人当中。"(前揭,页 34)伊壁鸠鲁的实践目的具有相当不同于亚里士多德的特征:它关乎完全地取消 tuche(命运),即在追求幸福过程中受到不受我们控制的事件的影响。亚里士多德的伦理学尽管并没有赋予命运以无限的力量,认为人生中最重要的东西并不是那么容易失去的,但是亚氏绝不可能象梅特洛多诺(Metrodorus)那样说:

> 啊,命运,我已经走在了你的前面,我已经建造了对付你的鬼鬼祟祟的攻击的堡垒。我们不会让自己成为你的俘虏,也不会成为任何其他环境的俘虏。当我们到了离别生活的时候,我们会看轻生命,看轻那些徒劳无益地想抓住它不放的人,我们将在离开生命的时候响亮地唱出宣布我们美好一生的凯旋之歌。(前揭,页 48)

自由、宁静、快乐是通过最高的精神修养而获得的,关乎气质的改变。伊壁鸠鲁七十一岁时死于结石症,临死之前洗了一个热水澡,喝了一盅酒,并嘱咐他的朋友们谨记他的学说,这与德谟克利特晚年因对知识绝望而弄瞎自己的眼睛大不相同。